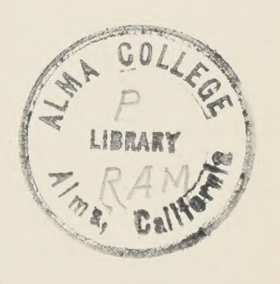
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-ET-UNIÈME ANNÉE

1940



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9, rue Montplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

UN ASPECT DE L'HUMANISME SALESIEN

VERTUS MORALES NATURELLES ET CHARITÉ

I. — LES INTENTIONS

Dans notre monde, l'amour de Dieu par dessus toutes choses est toujours *l'enfant du miracle* : « la volonté humaine ne le peut concevoir, si le Saint-Esprit ne le respand dans nos cœurs (1) ». Aussi l'alternative augustinienne : « Charité ou Cupidité » s'imposerait-elle à chacun de nos actes, si nous étions de purs esprits, si nous ne pouvions agir humainement, sans nous engager tout entiers, c'est-à-dire, sans nous prononcer sur notre fin dernière. Telle n'est pas notre condition humaine. Par faiblesse naturelle, notre regard ne dépasse pas toujours la bonté immédiate de notre action : nous voyons seulement qu'il convient d'honorer ses parents, de secourir les malheureux, de dire la vérité, et sans accepter ni refuser le Bien suprême, nous recherchons ces biens particuliers. Or, s'il est incontestable qu'une certaine référence à notre fin dernière est requise pour la perfection de tout acte moral, comment dénierait-on toute bonté à ces actions qui conviennent réellement à notre nature, bien qu'elles ne correspondent pas à son exigence essentielle ? Quand notre volonté ne s'élève pas jusqu'au plan de la moralité parfaite où se décide son sa-

(1) IV, p. 39 (1, 6). Nous citerons toujours François de Sales d'après l'édition complète des Visitandines d'Annecy. Pour abréger nos références, nous indiquerons seulement le numéro du tome (chiffre romain) et de la page (chiffre arabe). Pour l'*Introduction* et le *Traité* on ajoutera, entre parenthèses, deux autres chiffres dont le premier désignera la partie ou le livre cité, et le second, le chapitre. V, p. 179 (10, 4) renvoie donc au tome 5 de l'édition d'Annecy, c'est-à-dire au second volume du *Traitté*, page 179, au livre 10, chapitre 4.

lut, elle peut accomplir des actes d'une moralité commençante, auxquels nous donnons, dans un sens analogique, le nom de vertu.

« Les vertus ont leur commencement, leur progrès et leur perfection et je ne nie pas que sans la charité elles ne puissent naistre, voire mesme faire progrès ; mais qu'elles ayent leur perfection pour porter le tiltre de vertus faittes, formées et accomplies, cela dépend de la chartté qui leur donne la force de voler en Dieu (2) ». Cette phrase exprime une thèse thomiste que développe à plusieurs reprises le *Traité de l'amour de Dieu* : elle fixera le point de départ de notre recherche. Nous voudrions, en effet, étudier comment, selon saint François de Sales, la charité accomplit les vertus morales naturelles.

Cet achèvement des vertus modifie leur nature et leurs actes, leur réalité d'*habitus* volontaires et leur activité. Laissant pour un dernier chapitre le problème des vertus infuses ou de la transformation des *habitus* nous allons en préparer la solution, en cherchant, à travers l'œuvre salésienne, réponse à cette question : à mesure qu'elle progresse dans une âme, la charité se borne-t-elle à subordonner de plus en plus intimement à sa fin propre les fins particulières qui spécifient les vertus morales ou tend-elle au contraire à leur ôter toute valeur propre pour les réduire à de purs moyens ? En d'autres termes, *pour la perfection de l'amour de Dieu suffit-il que l'intention de charité dirige toutes les autres intentions vertueuses ou doit-elle les éliminer* ? On voit sans peine comment cette question intéresse l'étude de l'humanisme salésien. Ne revient-elle pas à se demander, sur un point précis, si le surnaturel intègre en soi la nature ou s'il tend, au contraire à l'anéantir ? Bien que François de Sales ne se soit, sans doute, jamais posé ce problème, il l'a implicitement résolu, quand il a décrit pour Théotime les progrès de l'intention de charité.

I

Le plus humble degré de l'intention de charité

Selon saint François de Sales, le juste ne peut accomplir aucun acte bon qui ne soit imprégné par la charité et

(2) V, p. 267 (11, 9).

mérifoire pour le ciel. « ... Les actions vertueuses des en-enfans de Dieu appartiennent toutes a la sacrée dilection », même si elles ne sont ni produites de sa propre nature, ni même accomplies par son autorité (3). C'est, en effet, « une des propriétés de l'amitié qu'elle rend aggreable l'ami et tout ce qui est en luy de bon et d'honneste ; l'amitié respand sa grace et faveur sur toutes les actions de celuy que que l'on ayme pour peu qu'elles en soyent susceptibles (4) ». Faites pratiquer par une âme qui ait l'amour de Dieu, les vertus morales d'Epictète, de Socrate ou de Démade, elles seront anoblies et saintes (5). De même que les Spartiates qui avaient repoussé une « très belle sentence » que leur donnait un méchant homme, l'agréèrent quand un homme vertueux l'eut répétée (6), ainsi Dieu qui accorde un salaire terrestre aux vertus morales quand elles sont pratiquées par un pécheur, leur reconnaît chez les justes une valeur éternelle. Cette comparaison demande, d'ailleurs, à être bien comprise. François de Sales n'est pas nominaliste. Il n'explique pas le mérite surnaturel de toute bonne œuvre du juste par une relation purement extrinsèque et juridique. La justification opère en l'homme une transformation trop radicale pour que son activité entière n'en soit pas transformée. Comment Dieu qui sanctifie tout en ses élus, même leurs ossements, leurs sépulcres et jusqu'à leurs images, « jusques à l'ombre de leurs cors (7) », laisserait-il à sa condition naturelle et profane ce qu'il y a en eux de plus humain, leurs vertus, leurs bonnes actions.

(3) V, p. 246 (II, 4).

(4) V, p. 240 (II, 2); cf. l'admirable strophe du Cantico de Saint Jean de la Croix :

mil gracias derramando
pasò, por estos sotos con presura
y yéndolos mirando
con sola su figura
vestidos los dejò de hermosura

(Dom Chevallier, *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix*... Texte critique. Version française, Desclée De Brouwer et Cie, 1930). Par ce rapprochement, nous n'insinuons pas qu'il y ait eu dépendance. François de Sales, quand il composait le *Traitté* n'aurait pu connaître les œuvres de S. Jean que par les copies manuscrites des Carmélites. Il paraît les ignorer.

(5) *Ibid.*, p. 241.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*

Il nous donne comme le principe immanent de notre sanctification la charité qui envahit toute notre vie morale, semblable à un parfum pénétrant. à la sève de la greffe qui transforme feuilles et fruits du sauvageon. « Si vous entes un rosier, et que dedans la fente du tige vous metties un grain de musque, les roses qui en proviendront seront toutes musquees. Fendes donc vostre cœur par la sainte pénitence, et mettes l'amour de Dieu dans la fente ; puis, entes sur iceluy telle vertu que vous voudrez et les œuvres qui en proviendront seront parfumees de sainteté, sans qu'il soit besoin d'autre soin pour cela (8) ».

Que toutes les bonnes actions du juste soient parfumées de charité, surnaturelles, méritoires, le *Traité* l'enseigne trop clairement (9) pour qu'il nous soit permis de nous attarder dans une démonstration inutile. L'obscurité commence quand on veut discerner quelle position a prise François de Sales dans la controverse théologique sur l'intention requise pour le mérite surnaturel. Les théologiens qui admettent la même thèse que François de Sales sur le caractère surnaturel de tout acte bon du juste ne s'entendent pas lorsqu'ils analysent cette intention de charité qui ne manque jamais à l'homme en état de grâce, s'il agit selon sa conscience. Quelques-uns appellent cette intention habituelle et ne la distinguent pas de l'habitus de charité. Pour d'autres, beaucoup plus nombreux, l'homme qui a reconnu Dieu comme sa fin dernière et qui n'a pas rétracté cette orientation par le péché mortel, ne peut poursuivre aucun bien moral, sinon sous l'influence de l'intention initiale de charité qui, inconsciente, demeure pourtant active, virtuelle (10). François de Sales n'emploie jamais, croyons-nous, ces expressions *d'intention habituelle* et *d'intention virtuelle*. Les docteurs scolastiques leur donnent des sens trop différents (saint Bonaventure, par exemple, appelle

(8) *Ibid.*, p. 240-241.

(9) V, p. 242 (II, 2) ; p. 254 (II, 6); p. 276, 279 (II, 11) ; p. 260 (II, 12); p. 332, 333 (12, 8) ; etc.

(10) Cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. : *Charité* (E. Dublanchy, col. 2243-2251 ; art. : *Intention* (A. Thouvenin) col. 2269-2271 ; Card. J. E. Van Roey, *De Virtute Charitatis*, Mechliniae, 1929, p. 205-209.

habituelle l'intention que les auteurs du XVI[e] siècle nomment *virtuelle*) et le *Traité*, par charité pour Théotime, évite les termes techniques de la théologie. Ecoutons François de Sales dans sa belle langue; elle a toute la précision de notre jargon.

« Toutes les œuvres vertueuses d'un cœur ami de Dieu sont dediées à Dieu car, le cœur qui s'est donné soy mesme, comme n'a-t-il pas donné tout ce qui despend de luy mesme? qui donne l'arbre sans réserve, ne donne-t-il pas aussi les feuilles, les fleurs et les fruits (11)? » Pour que nos actions soient faites à la gloire de Dieu, il n'est pas nécessaire que nous en ayons l' « expresse et attentive attention » : car si nous avons « l'habitude de la tres-sainte charité », « cette intention... est contenue couvertement en l'union et communion que nous avons avec Dieu, par laquelle tout ce que nous pouvons faire de bon est dedié avec nous à sa divine Bonté. Il n'est pas besoin qu'un enfant demeurant en la mayson et puissance de son père declaire que ce qu'il acquiert est acquis a son pere, car sa personne estant a son pere, tout ce qui en depend lui appartient aussi : il suffit aussi que nous soyons enfans de Dieu par dilection, pour rendre tout ce que nous faisons entierement destiné a sa gloire (12) ».

Il semble qu'on interpréterait correctement ces textes et quelques autres déjà cités, si on en résumait ainsi l'enseignement : l'adulte qui a la charité s'est donné à Dieu qui l'a agréé comme son ami, son enfant; — vouant à Dieu sa personne, il lui a implicitement, « couvertement », dédié tous ses actes; — l'*habitus* de charité témoigne dans le juste que l'acte de donation n'a pas été rétracté, il en prolonge pour ainsi dire l'efficacité; mais si, par l'*habitus* de charité, notre personne continue d'être ordonnée à Dieu, tous nos actes bons ne cessent pas, eux non plus, de lui être implicitement rapportés. Si nous tenions à qualifier en termes d'Ecole cette doctrine, nous dirions que, d'après saint François de Sales, tous les actes bons du juste sont référés à Dieu par une intention habituelle et implicite de charité.

(11) V, p. 240 (II, 2).
(12) V ; p. 332 (12, 8).

Comment dès lors ne pas s'étonner que Mgr Camus ait pu écrire de notre Docteur : « Il ne blamoit point l'opinion de ceux qui tiennent que toutes les œuvres de l'homme juste, mesme les indifférentes, sont agréables à Dieu,... il loüe cette pensée en son *Traité de l'amour de Dieu* (Liv. 12, ch. 8) et l'appuie de l'authorité du grand sainct Thomas l'Oracle de l'Eschole (13). Néanmoins il panchoit beaucoup plus vers l'opinion du docte Bellarmin (I. de Justific. c.) qui ne se contente pas que l'homme soit juste, c'est-à-dire, ait l'habitude de la charité, si son action ne sert (*ne sort?*) de cette habitude, soit elicitement, comme on parle en l'Eschole, soit par commandement (14) ». L'évêque de Belley résume assez exactement l'opinion de

(13) Si Saint Thomas enseigne que le juste n'accomplit aucun acte bon qui ne soit méritoire, il explique ce fait par la présence d'une intention virtuelle. *In II Sent.* dist. 40, q. I, a. 5 ad 6 ; *De Charitate*, a. II, ad. 2.

(14) *L'Esprit du B. François de Sales, Evêque de Genêve*, Paris, 1640-1641, P. X., sect. 15 (t. IV, p. 101-102). Camus reconnaît, à cet endroit que l'*opinion large* est « fort probable et digne de grand respect », ailleurs, oubliant que ses traits atteignent son grand ami, il dira, sans ménagements, que la soutenir « c'est parler bien hardiment et sans aveu, au contraire avec le désaveu de l'expérience (P. XIII, sect. 27 ; t. 5, p. 134) », c'est attacher des oreillers sous les coudes, c'est-à-dire des paroles de flatterie, c'est tromper en allaitant, etc. *(Ibid.*, p. 137), c'est « favoriser beaucoup la nature et la paresse » (P. XII, sect. 29, t. 5, p. 148-149). Ceux qui vénèrent en Camus l'interprète autorisé de la pensée salésienne seront encore plus édifiés par ce simple rapprochement :

« Ainsi pour donner le goust de l'olive au raysins, il ne faut que planter la vigne entre les oliviers, car sans s'entretoucher aucunement, par le seul voisinage, ces plantes feront un réciproque commerce de leurs saveurs et propriétés... »

(Saint François de Sales, V, p. 243 (II, 3); cf. p. 332-333 (12, 8).

... l'on se couvre à mon advis d'un sac mouillé, quand on se met à l'abry du voisinage de la grace comme si c'estoit assez de planter un arbre franc auprès d'un sauvageon sans l'enter, pour faire que le sauvageon porte du bon fruict...

Camus, *L'Esprit*, P. XIII, sect. 29 ; t. 5, p. 157-158.

Il faudrait pouvoir juxtaposer le chapitre entier du *Traitté* et les trois pages de Camus (p. 156-158). Si nous ne connaissions pas le candide et impétueux évêque de Belley, nous l'accuserions d'irrespect !

saint Robert Bellarmin (15) : mais son interprétation de la pensée salésienne est formellement contredite par le *Traité* où la thèse du « grand sainct Thomas » est toujours enseignée sans aucune réserve, où la position de Bellarmin n'est mentionnée que pour être attaquée. Saint François de Sales distingue toujours trois catégories d'œuvres méritoires : *aux actes issus de la charité, et aux actes ordonnés par la charité*, il ne manque pas de joindre les *actes accomplis seulement en la présence de la charité* (16). S'il conseille à Théotime de ne pas se contenter de l'intention habituelle, ce n'est pas qu'il doute de l'efficacité réelle de cette intention, mais parce que « le divin amour sanctifie encore plus excellemment les vertus quand elles sont prattiquees par son ordonnance ou commandement (17).

Une fois admis que le *Traité* prend nettement position contre la thèse de Bellarmin, sur l'intention requise au mérite et se trouve ainsi en contradiction avec les dires et la pensée de Camus, nous accepterions volontiers comme une conjecture sérieuse que François de Sales avait d'abord adopté l'opinion de son maître en controverse et qu'il l'abandonna dans le développement de sa réflexion et de son expérience apostolique. De son premier sentiment, nous aurions un témoignage dans un sermon autographe du 4 mars 1609 : « Intentio formanda, nam rectificat opus, et si, quod plerique existimant, ut inter alios Suaresius, non sit necessaria formalis et actualis, at certe certius et tutius est eam habere actualem et oculos in Deum intendere (18) ».

(15) Camus renvoie sans doute au Liv. 5, ch. 15 du *De justificatione* dont il semble traduire un paragraphe : Et quamvis non desint gravissimi auctores, qui sentiant omne opus bonum hominis justi, et habitu charitatis praediti, vitae aeternae meritorium esse ; nobis tamen probabilius videtur ad meritum exigi, ut opus bonum, vel tunc, cum fit, actu imperetur a charitate, atque in Deum ut finem supernaturalem et ultimum referatur : vel certe nascatur et actu imperato a charitate, atque in Deum ante relato, quod est virtute, non actu in Deum referri (éd. Fèvre, Paris, 1873, t. 6, p. 375) ; cf. quelques lignes plus loin la référence au passage de saint Bonaventure que critique le *Traité* (V, 334 ; 12, 8).

(16) V, p. 242 (II, 3) ; p. 246-247 (II, 4) ; p. 276 (II, 11).

(17) V, p. 245 (II, 4).

(18) VIII, p. 52.

Si nous pouvions accorder la même valeur à cette brève remarque d'un sermon qu'aux développements du *Traité*, nous affirmerions que, sur le point qui nous occupe, la pensée de saint François de Sales s'est modifiée et que Monsieur de Belley a seulement eu le tort de ne pas remarquer cette évolution.

D'ailleurs, à en croire Camus, François de Sales aurait adouci la sévérité de la thèse bellarminienne par « cette doctrine fort probable et de grande consolation (19) ». Les bonnes actions accomplies par un juste sans l'intention de charité, ne sont pas œuvres mortes, mais *sommeillantes ou dormantes* (20) : elles « peuvent estre referées à l'honneur de Dieu quelque temps apres qu'elles sont faictes... Aussi apres avoir fait, par exemple, une aumosne en estat de grace, mais par le seul motif de la pitié naturelle que l'on aura eue de la misere du pauvre, à quelque temps de là si l'on s'avise de ce manquement d'intention, qui est-ce qui empesche que l'on ne puisse relever et redresser son intention et la referer à la gloire de Dieu en fin derniere (1) ». Camus qui, dans ce passage, attribue cette opinion à l'enseignement oral et intime de saint François l'expose ailleurs (22) en citant quelques phrases du premier Entretien : nous ne pouvons évidemment contrôler que l'authenticité de cette seconde source. Le Père de la Visitation recommande à ses filles « une dévotion intime », une fidélité intérieure à leurs Constitutions : « Si quelquefois, leur dit-il, l'action exterieure previent l'affection interieure à cause de l'accoustumance, qu'au moins l'affection la suive de pres. Si avant que m'incliner corporellement à mon Superieur je n'ai pas fait l'inclination interieure, par une humble election de lui estre soubmis, qu'au moins cette election accompagne ou suive de pres l'inclination exterieure (23) ». Comme l'a déjà remarqué M. de

(19) *L'Esprit du B. François de Sales*, Paris, 1640-1641, P. XIII, sect. 30 (t. 5, p. 163).

(20) *Ibid.*, P. XIII, sect. 32 (t. 5, p. 176).

(21) *Ibid.*, P. XIII, sect. 30 (t. 5, p. 162-163).

(22) *Ibid.*, P. VI, sect. 5 (t. 2, p. 391).

(23) *Ibid.*, p. 392 ; cf. VI, p. 13.

Baudry (24), François de Sales en ce passage ne traite ni du mérite, ni de l'intention qu'il requiert : il met ses filles en garde contre une dévotion routinière et machinale. Sans reconnaître à l'intention, l'extraordinaire pouvoir de vivifier les actes qui l'ont précédée, il propose un moyen très efficace de prévenir la dissociation du comportement extérieur et de l'intention.

A vrai dire, Camus aurait pu trouver, en faveur de sa thèse sur l'efficacité rétroactive de l'intention, un texte plus significatif que ce passage du premier Entretien. Dans le *Recueil de ce que Monsieur de Geneve dit en plusieurs conferences et colloques aux Dames de la Visitation de Lyon pendant son sejour en la dite ville* (25), il pouvait lire : « que si ce que nous faisons nous tire hors de nostre attention à Dieu, et qu'il soit necessaire, il ne s'en faut pas mettre en peine. Il suffit de faire toutes vos actions pour Dieu tout simplement, et quand mesme vous n'auriez pas pensé de dresser vostre intention avant que de faire et commencer votre action, il suffit de le faire apres, et n'en recevez aucun scrupule : l'intention generale que nous faisons le matin suffit (26) ».

Les Visitandines doivent donc offrir à Dieu les actions qu'elles viennent de faire, quand elles se rendent compte qu'elles ont agi sans renouveler leur intention : en leur disant que cette tardive intention *suffit*, saint François de Sales ne reconnaît-il pas la nécessité et par là même l'efficacité de cette intention qui suit l'acte ? Oui, répondrons-nous, il lui reconnaît une valeur compatible avec la suffisance de l'intention habituelle. Ne se serait-il pas contredit si, dans une même phrase, il avait exigé pour le mérite, cette intention rétroactive, tout en rappelant que *l'intention générale suffit*. Et qu'on n'objecte pas que l'intention générale qui est reconnue suffisante n'est plus ici l'oblation qu'implique chez l'adulte l'*habitus* de charité. François

(24) *Le Véritable Esprit de Saint François de Sales*. Lyon, 1846, t. 4, p. 179.

(25) Ce recueil que la Mère de Chantal n'accueillit pas dans l'édition de 1629 des *Vrays Entretiens*, avait été publié par Pierre Drobet, en 1628, parmi *« Les Entretiens et Colloques spirituels »*. Cf. VI, p. XVIII.

(26) VI, p. 415.

parle ici à des Visitandines : il ne leur indique pas les exigences élémentaires du précepte de la charité ; il les guide vers les sommets de l'amour divin. Ce conseil des *Entretiens* commente une règle de perfection : « ne vous contentez pas d'avoir la charité et avec elle la pratique des vertus, mais faites que ce soit par et pour elle que vous les prattiques, affin qu'elles luy puissent estre justement attribuées... O que les actions des vertus sont excellentes... lhors qu'elles se font par le motif de la dilection (27) ». Saint François avait déjà averti Théotime que, pour enrichir ainsi sa conduite, il lui suffisait d'offrir à Dieu dans une oblation préalable, toutes ses actions ; en une page dont l'argumentation concrète, limpide, contraignante nous aide à comprendre les étonnants succès de l'apologiste de Thonon et du catéchiste d'Annecy, il avait écarté l'opinion des théologiens, selon lesquels il nous faudrait *appliquer à chacun de nos actes le motif de la dilection* (28). Pour calmer les

(27) V, p. 333 (12, 8).

(28) *Ibid.*, p. 334 : « Je sçai que quelques-uns n'estiment pas que cette oblation si generale de nous mesmes estende sa vertu et porte son influence sur les actions que nous prattiquons par apres, sinon a mesure qu'en l'exercice d'icelles nous appliquons en particulier le motif de la dilection, les dédiant spécialement à la gloire de Dieu. Mais tous confessent néanmoins avec saint Bonaventure (In *II Sent.*, dist. 41, art. I, conclus., éd. de Quaracchi, t. 2, p. 246) loué d'un chacun en ce sujet que si j'ay resolu en mon cœur de donner cent escuz pour Dieu, quoy que par apres je fasse a loysir la distribution de cette somme, ayant l'esprit distrait et sans attention, toute la distribution néanmoins ne laissera pas d'estre faite par amour, à cause qu'elle procede du premier projet que le divin amour me fit faire de donner tout cela. Mais de grace, Theotime, quelle difference y a-t-il entre celuy qui offre cent escuz a Dieu et celui qui luy offre toutes ses actions ? Certes il n'y en a point, sinon que l'un offre une somme d'argent et l'autre une somme d'actions. Et pourquoi donc, je vous prie, ne seront-ilz l'un comme l'autre estimés faire la distribution des pieces de leurs sommes en vertu de leurs premiers propos et fondamentales résolutions ? et si l'un, distribuant ses escuz sans attention, ne laisse pas de jouir de l'influence de son premier dessein, pourquoy l'autre, distribuant ses actions, ne jouira-t-il pas du fruit de sa première intention ? Celui qui destinement s'est rendu esclave amiable de la divine Bonté, luy a par consequent dedié toutes ses actions ». — Ces théologiens que François de Sales cherche à convaincre, s'opposent à son enseignement sur deux points : 1° sur la valeur de l'intention habituelle qu'ils jugent insuffisante pour que les actions bonnes du juste soient méritoires ; 2° sur les conditions

inquiétudes des Visitandines lyonnaises, François de Sales leur répète l'enseignement du *Traité* : il ne les détournera pas de vouloir toujours agir avec une intention virtuelle de charité; mais il leur rappellera qu'à ce dessein une offrande générale suffit. Or, pour ces religieuses dont les plus distraites ou les moins ferventes offrent à Dieu chacune de leurs journées, l'*intention générale* est, pour le moins, l'offrande du matin. Aussi peut-il leur dire : « *l'intention générale que nous faisons le matin suffit* ». Cette précision de temps lui semble d'ailleurs si secondaire qu'il la négligeait quelques minutes auparavant — ou du moins à la page précédente du *Recueil* — quand il disait simplement : l'intention générale suffit. « Il faut aller fort simplement, à la franche marguerite et bien faire la recreation : que si nostre attention estoit en quelque chose, il l'en faudroit oster, si elle nous empeschoit de la faire. Et quand bien mesme on n'auroit pas pensé de la faire pour Dieu, il n'en faudroit point recevoir de scrupule, car l'intention suffit, quoy que pourtant au commencement il faut tascher de la dresser (29) ».

Comme on le sait, François de Sales parla aux Visitandines de Lyon pendant les derniers jours de sa vie, du 29 novembre au 28 décembre 1623. L'Entretien sur l'*obligation des Constitutions* serait, d'après Dom Mackey, de 1611 à 1612 (30) et c'est vers la fin de 1614 que s'achève

de l'intention virtuelle : ils n'acceptent pas qu'une offrande générale soit efficace, si elle n'est pas fréquemment réitérée et précisée. Ainsi, saint Bonaventure exige, pour que l'intention reste virtuelle tout le jour, que l'offrande du matin soit plusieurs fois renouvelée (In *II Sent.*, dist. 41, art. I, conclusio ; éd. de Quaracchi, t. 2, p. 944) ; Saint Robert Bellarmin adopte cette opinion (*De justificatione,* lib. 5, cap. 15 ; éd. Fèvre, t 6, p 375). La page que nous avons citée ne traite que des conditions de l'intention virtuelle.

(29) VI, p. 414. On pourrait ajouter que la mention de l'offrande du matin a paru si accidentelle, si peu indispensable à la Mère de Chantal, qu'elle a négligé dans son édition de 1629 le passage où elle se trouve, tandis qu'elle publiait celui que nous venons de citer ou, du moins, un conseil identique; cf. VI, p. 70. Sur l'utilisation du *Recueil* de Lyon, voir la préface de Dom Mackey (VI, p. XXIV et XXV ; la page XXV précise la note de la page 68).

(30) VI, p. 468-469.

« *le premier jet du Traitté de l'Amour de Dieu* (31) ». Aussi, même si en 1609 François de Sales préférait l'opinion de Bellarmin sur l'intention virtuelle, pendant les dix dernières années de sa vie, quand la préparation du *Traitté* l'obligea sans doute à préciser sur plus d'un point ses positions théologiques, il enseigna comme une doctrine sûre que toutes les œuvres bonnes faites en état de grâce subissent réellement l'influence de la charité et sont toujours méritoires. Un juste et un pécheur peuvent respecter le bien d'autrui pour le même motif de justice : sans qu'il en ait conscience, le juste ordonne son action à l'amour de Dieu, parce qu'à cette fin il a sans réserve et pour toujours consacré sa personne et que vers cette fin l'entraîne sans violence un autre vouloir. Dès l'instant où nous sommes justifiés, le *Saint-Esprit habite en nos cœurs par la charité* : toutes nos bonnes œuvres sont aussi les siennes : Il « les fait en nous, par nous et pour nous, avec un art si exquis, que les mesmes œuvres qui sont toutes nostres sont encor mieux toutes siennes, parce que, comme il les produit en nous, nous les produisons reciproquement en luy, comme il les fait pour nous, nous les faysons pour luy, et comme il les opere avec nous, nous cooperons aussi avec luy (32) ».

Comment ne pas admirer le merveilleux équilibre de cette doctrine ? L'élan mystique n'entraîne pas François de Sales aux solutions morales les plus sévères. Avec les théologiens *les plus larges*, notre Docteur admet que tous les actes honnêtes du justes sont surnaturels et méritoires. Quand il analyse l'intention de charité qui suffit pour rendre une action méritoire, il n'adopte strictement aucune des opinions que défendaient les théologiens de son temps : Il prend son bien dans tous les camps. Comme Gabriel Vasquez, il reconnaît un rôle très important à l'*habitus* de charité ; mais quand il explique l'efficacité intentionnelle et morale de cet *habitus*, il se rapproche de Bellarmin et des nombreux partisans de l'intention virtuelle. En effet, s'il n'exige pas, comme ces derniers théologiens, qu'une

(31) IV, p. XII.
(32) V, p. 255 (11, 6); cf. *ibid*,, p. 253, 254, 256.

offrande, au moins générale, de notre activité influe sur chacune de nos intentions vertueuses, il montre, dans la charité habituelle, le lien de notre appartenance à Dieu, *le témoignage actif de notre oblation personnelle.* L'adulte en état de grâce a volontairement ratifié la consécration de son baptême. Tant qu'il ne trahit pas l'amitié divine, il demeure par l'*habitus* de charité l'oblat de Dieu. Dans l'offrande de sa personne, il a compris le don de tous ses actes : « le cœur qui s'est donné soy mesme, comme n'a-t-pas donné tout ce qui dépend de lui-même ? qui donne l'arbre sans réserve, ne donne-t-il pas aussi les feuilles, les fleurs et le fruit (33) ? »

II

Les progrès de l'intention de charité

Au début de son mariage, « la belle Rachel » était stérile. Désireuse d'avoir des enfants, elle fit agréer de « son cher Jacob » cette proposition : « J'ay Bala ma chambriere, prenés-la en mariage, entrés vers elle, affin qu'elle enfante sur mes genoux et que j'aye des enfants d'elle ». « Et il arriva selon son souhait... » Et elle reçut les enfants de Bala « comme véritablement siens, d'autant qu'ilz estoyent procréés de deux cors, dont celuy de Jacob luy appartenait par la loy du mariage et celuy de Bala par obligation de service, et d'autant encores que leur generation avoit esté faitte par son ordonnance et volonté ». Ainsi, la charité. « plus belle cent fois que Rachel », souffre au commencement de son mariage avec l'esprit humain, de ne pouvoir produire sans cesse de saintes opérations : « elle appelle les autres vertus, comme ses fidèles servantes, et les associe a son mariage, commandant au cœur de les employer, affin que d'elles il fasse naistre des saintes operations : mais operations qu'elle ne laisse pas d'adopter et estimer siennes, parce qu'elles sont produites par son ordre et commandement et d'un cœur qui luy appartient... (34) ». Certes ces actions vertueuses accomplies sur l'ordre de la charité

(33) V, p. 240, (11, 2).
(34) V, p. 245-246 (11, 4).

n'ont jamais l'incomparable dignité des « actions proprement et immediatement issues de la dilection » — Joseph et Benjamin furent les enfants préférés de Jacob ; — pourtant elles « excellent.., incomparablement au-dessus des actions qui ont toute leur sainteté de la seule presence et societé de la charité (35) ». Pour donner la saveur de l'olive aux raisins, il suffit de planter la vigne entre les oliviers, mais « si l'on ente la vigne sur l'olivier, il ne lui communique pas seulement plus parfaitement son goust, mais la rend encor participante de son suc (36) ». Plus l'intention de charité sera active, plus elle gouvernera notre vie vertueuse, plus nos actions seront méritoires.

Cette doctrine est commune à tous les théologiens catholiques (37). Saint François de Sales a su l'exprimer en de magnifiques images et — originalité plus profonde sur laquelle on nous permettra d'insister — il l'a, pour ainsi dire, incarnée dans la direction spirituelle de Philothée. Evidemment tous les directeurs, tous les auteurs ascétiques recommandent la pureté d'intention et se préoccupent d'étendre le règne de la charité dans l'âme qu'ils conseillent ; mais en est-il beaucoup parmi eux qui aient organisé aussi méthodiquement que notre Docteur la domination progressive de l'intention de charité et surtout qui aient proposé une ascèse aussi conforme à la psychologie de l'homme et à la doctrine chrétienne? Saint François de Sales a vu l'efficacité des oblations générales, longuement préparées dans la prière, et, pour lui, réaffirmer son intention de charité, c'est toujours renouveler en quelque manière les engagements du Baptême.

Philothée entre dans la vie dévote par la consécration de toute sa personne à son « Dieu débonnaire et pitoyable (38) » : « ... J'advouë derechef et renouvelle la sacree

(35) *Ibid.*, p. 247.

(36) V, p. 333 (12, 8).

(37) Les théologiens sont en désaccord sur une thèse connexe ; le mérite dépend-il uniquement du degré de charité ou bien aussi de la vertu morale pratiquée avec une intention de charité? Nous verrons, au chapitre suivant, quelle est sur ce point la position de Saint François.

(38) François n'écrit pas l'*Introduction*, ni même directement le *Traité* pour les prêtres et les religieux ; il ne manque pourtant pas de noter la valeur privilégiée des offrandes sacramentelles et canoniques,

profession de la fidelité faitte de ma part a mon Dieu en mon Baptesme,... je desire, propose, delibere et me resous irrevocablement de le servir et aymer maintenant et eternellement... (39) ».

François de Sales attache une si grande importance à cet acte qu'il lui donne le cérémonial d'une profession religieuse. Une retraite de plusieurs jours y prépare, dont l'*Introduction* fixe l'ordonnance, les méditations et les examens (40). La formule de l'offrande (41) a toute la solennité des formules de profession, auxquelles elle emprunte des phrases entières ; ainsi elle commence et s'achève comme la formule des vœux qu'emploient les scolastiques et les coadjuteurs approuvés de la Compagnie de Jésus :

Je soussignee, constituee et establie en la présence de Dieu eternel et de toute la cour celeste, ayant consideré l'immense misericorde de sa divine bonté envers moy, tres indigne et chetifve creature...

Plaise vous, o mon Dieu eternel, tout puissant et tout bon, Pere, Fils et Saint Esprit, confirmer en moy cette resolution et accepter ce mien sacrifice cordial et interieur en odeur de suavite ; et comme il vous a pleu me donner l'inspiration et volonté de le faire, donnes-moy aussi la force et la grace requise pour le parfaire.

Omnipotens sempiterne Deus, ego N. licet undecumque Divino tuo conspectu indignissimus, fretus tamen pietate ac misericordia tna infinita... voveo coram sacratissima Virgine Maria et Curia tua caelesti universa...

A tua ergo immensa bonitate et clementia per Jesu Christi sanguinem peto suppliciter ut hoc holocaustum in odorem suavitatis admittere digneris, et, ut largitus es ad hoc desiderandum et offerendum, sic etiam ad explendum gratiam uberem largiaris.

Comme cette « *Protestation* » est une rénovation des promesses baptismales, Philothée la prononce en recevant la pénitence, ce sacrement qui renouvelle la purification

de l'ordination sacerdotale et de la profession religieuse; cf. V. p. 333 (12, 8); IX, p. 236.

(39) III, p. 60 (1, 20).

(40) III, p. 32-58 (1, 8-20).

(41) « Protestation authentique pour graver en l'ame la resolution de servir Dieu et conclure les actes de penitence ». III, p. 58-61 (1, 20).

du Baptême. Quand elle a, dans une confession générale, avoué toutes ses fautes et entendu les conseils du prêtre, elle lit la formule de son repentir et de son oblation totale et définitive (42). Le confesseur y répond au nom du Christ par le pardon. Rentrée chez elle, Philothée signera de bon cœur l'acte de sa protestation ; puis, à l'autel, Dieu de son côté signera et scellera son absolution et la promesse du Paradis, « se mettant luy mesme par son Sacrement, comme un cachet et sceau sacré sur vostre cœur renouvellé (43) ».

Notre-Dame « s'estant une fois donnée, n'avoit nul besoin de reconfirmer son offrande... Pour nous, au contraire, à cause de la continuelle vicissitude et varieté de nos affections et humeurs, il est necessaire qu'à toute heure, tous les jours, tous les moys et toutes les années, nous reconfirmions et renouvellions les vœux et les paroles que nous avons prononcées d'estre tout à Dieu (44) ». Sauf en ces deux derniers chapitres, le cinquième livre de l'*Introduction* dirige la retraite annuelle qui prépare Philothée au renouvellement de sa *protestation* : conseils, sujets de méditations, plans d'examens auxquels renvoie le *Traitté* quand il loue ceux qui font « des retraittes de quelques jours, affin d'exciter leurs ame par divers exercices spirituelz a l'entière reformation de leur vie : methode sainte, familière aux anciens chrestiens, mais depuis presque tout a fait delaissee, jusques a ce que le grand serviteur de Dieu, Ignace de Loyola, la remit en usage du temps de nos peres (45) ». Tout le long de l'année, l'Eglise, « comme une sage mère », nous invite par ses fêtes « a renouveller nos bons propos (46) ». Bien plus, c'est chaque matin, qu'il nous faut offrir notre vie à Dieu, « car en ce renouvellement journalier de notre oblation, nous respandons sur nos actions la vigueur et vertu de la dilection, par une nouvelle application de nostre cœur a la gloire divine... (47) ». Le matin, avant de quitter sa chambre, Phi-

(42) III, p. 58 (1, 19).
(43) III, p. 62 (1, 21).
(44) IX, p. 236-237; cf. XXVI, p. 43.
(45) V, p. 334 (12, 8).
(46) IX, p. 237.
(47) V, p. 336 (12, 9); cf. III, p. 88-89 (2, 10).

lothée joint à une prière d'action de grâces et à son examen de prévoyance, la consécration à Dieu de son avenir et spécialement de sa journée. Tenant pour ainsi dire son cœur en ses mains. elle l'offre, avec tous ses bons desseins, à la Majesté divine. Ce premier exercice spirituel devra se faire, conseille notre Saint, « brièvement et vivement,... mais je vous prie, Philothée, de n'y manquer jamais (48) ». Cette offrande matinale ouvre les fenêtres de l'âme au Soleil de Justice, comme l'examen du soir les fermera aux ténèbres de l'enfer (49) ou, selon une autre image salésienne, elle prolonge dans chaque rameau de nos vies le mouvement et la sève de la consécration baptismale ; elle dresse vers Dieu comme une hostie tous les bons fruits de la journée (50).

Les oraisons jaculatoires, élévations de cœur et retraites spirituelles qui « cent et cent fois le jour » appliqueront notre vie au divin amour (51) ne seront pas des vouloirs superficiels ; elles exprimeront spontanément, en l'affermissant, l'orientation de notre volonté profonde : elles préciseront, en la ratifiant, la protestation qui a ordonné à Dieu notre vie entière. Grâce à elles, l'intention de charité ne se contentera pas de reconnaître nos bonnes actions morales, elle en aura l'initiative et leur communiquera plus largement sa valeur.

Plus l'intention de charité sera active et dominera tous nos vonloirs vertueux, plus méritoire sera notre vie ; cette doctrine inspirait saint François de Sales quand il préparait Philothée au renouvellement de ses promesses baptismales, quand il lui conseillait l'offrande quotidienne, les oraisons jaculatoires et l'exercice de la retraite spirituelle. Elle ne donne pourtant pas l'axiome suprême de la perfection.

(48) III, p. 89 (2, 10).
(49) III, p. 91 (2, 11),
(50) Cf. XXI, p. 157.
(51) V, p. 336 (12, 9).

III

La perfection de l'intention de charité

Quand François de Sales distingue trois catégories d'actes méritoires, il les range selon leur valeur dans cet ordre ascendant : les actes d'une vertu autre que la charité, pratiqués seulement en la présence vitale de la charité ; les mêmes actes ordonnés par la charité ; enfin, les actes de charité. Si, comme nous venons de le voir, les progrès de la vie spirituelle se marquent par l'élimination des actes de la première classe au profit de la seconde, ne faut-il pas ajouter que la perfection consiste dans la pratique exclusive de la charité ? L'intention de charité qui doit dominer de plus en plus toutes nos intentions morales ne tend-elle pas finalement à les absorber ? Dans son ascension spirituelle, Théotime n'en viendra-t-il pas à négliger la valeur propre des vertus morales et ne plus voir en elles que des moyens de charité ?

On ne peut aimer Dieu, sans le préférer à toutes ses créatures. L'amour divin ne vit dans une âme que s'il y « règne et tient le sceptre sur toutes les affections (52) » : il doit être « l'amour sans paix, parce que la bonté de Dieu est la bonté nompareille (53) ». « Comme ce primat peut être plus ou moins absolu et parfait, saint François de Sales distingue quatre degrés de perfection « avec lesquels nous pouvons aymer Dieu sur toutes choses (54) ». Or, voici comment il nous décrit l'âme parvenue au suprême degré de l'amour : Non seulement, elle « ayme Dieu sur toutes choses et en toutes choses, mais (elle) n'ayme que Dieu en toutes choses, de sorte qu'elle n'ayme pas plusieurs choses, ains une seule chose, qui est Dieu ; et parce que c'est Dieu seul qu'elle ayme en tout ce qu'elle ayme, elle l'ayme également partout, selon que le bon plaisir d'iceluy le requiert, hors de toutes choses et sans toutes choses (55) ».

(52) V, p. 175 (10, 3).
(53) V, p. 187 (10, 6).
(54) V, p. 181 (10, 5).
(55) *Ibid.*, p. 182.

Elle atteint dès ici-bas une des perfections essentielles de l'amour céleste ; en effet, « les Anges et Saintz de Paradis n'ayment chose aucune pour autre fin quelconque que pour celle de l'amour de la divine bonté et par le motif de luy vouloir plaire ; ilz s'entr'ayment voirement tous tres ardemment, ilz nous ayment aussi, ilz ayment les vertus, mais tout cela pour plaire à Dieu seulement. Ilz suivent et prattiquent les vertus, non entant qu'elles sont belles et aymables, mais entant qu'elles sont aggreables a Dieu ; ilz ayment leur felicite, non entant qu'elle est a eux, mais entant qu'elle plait a Dieu : ouy mesme ilz ayment l'amour duquel ilz ayment Dieu, non parce qu'il est en eux, mais parce qu'il tend a Dieu ; non parce qu'il leur est doux, mais parce qu'il plaît a Dieu ; non parce qu'ilz l'ont et le possedent, mais parce que Dieu le leur donne et qu'il y prend son bon playsir (56) ».

Pourrait-on dire plus clairement que l'intention de charité est l'intention unique des parfaits ? Dieu est leur unique fin : ils le préfèrent si pleinement à toutes choses qu'en un sens, ils n'aiment plus que Lui. Tant que l'amour divin n'est que le principal de nos amours, notre action ne s'affranchit pas complètement de l'erreur polythéiste : nous ne *réalisons* pas la transcendance divine. Dieu n'est pas seulement le plus parfait des êtres qui appelle notre meilleur amour. Il n'est pas seulement le Maître souverain qui règle tous nos actes. Il est Celui qui Est, la Perfection Infinie à laquelle rien ne manque et que rien ne peut enrichir. La plus belle de ses créatures n'ajoute rien à son amabilité : tous les croyants le confessent ; seul, le Saint y conforme sa vie. Seul, « il n'ayme non plus son Roy avec tout l'univers que s'il estoit tout seul sans univers, parce que tout ce qui est hors de Dieu et n'est pas Dieu ne luy est rien... Le grand amour trouve Dieu autant aymable luy seul que toutes les créatures avec luy ensemble, d'autant qu'il n'ayme toutes les créatures qu'en Dieu et pour Dieu (57) ». L'amour des créatures est imparfait, tant qu'il

(56) V, p. 287-288 (11, 13)

(57) V, p. 182-183 (10, 5) ; cf. V, p. 324) (12, 3) : « les ames qui desirent tout de bon d'aymer Dieu. . ramassent toutes leurs pretentions sous l'unique intention qu'ils ont d'aymer uniquement Dieu ».

témoigne que Dieu ne nous suffit pas. Or, pour dire sans illusion avec le Poverello d'Assise : « Mon Dieu et mon Tout », il faut s'être détaché de tout ce qui n'est pas Dieu, même des vertus : *« Ouy, Theotime, le mesme Seigneur qui nous fait desirer les vertus en nostre commencement* (58) *et qui nous les fait prattiquer en toute occurrence, c'est luy mesme qui nous oste l'affection des vertus* (59) ». Nous mourrons ainsi aux biens les plus parfaits dont nous faisons des idoles, rivales de Dieu. Avant d'épanouir merveilleusement notre nature, la charité paraît d'abord l'anéantir. Elle transfigurera toutes nos richesses : elle commence par nous en détacher. Comme pour l'amour de nous, Jésus-Christ, dévêtu, presque écorché, eut l'âme dépouillée de son corps, et le corps, de sa vie, ainsi la charité, quand elle pénètre dans une âme, « la fait despouiller de tous les desirs humains et de l'estime de soy mesme, qui n'est pas moins attachee à l'esprit que la peau à la chair, et la desnue en fin des affections plus aymables comme sont celles qu'elle avoit aux consolations spirituelles, aux exercices de pieté et a la perfection des vertus, qui sembloyent estre la propre vie de l'ame devote ». De même aussi qu'après trois jours de ce dépouillement, l'âme du Christ « se revestit de son cors glorieux, et le cors de sa peau immortelle, et s'habilla de vestemens differens, ou en pelerin, ou en jardinier, ou d'autre sorte, selon que le salut des hommes et la gloire de son Pere la requeroit », de même la charité qui s'est purifiée, renonçant à toute créature, même aux vertus, ne demeure pas longtemps « en

(58) Ainsi chaque année, pendant sa retraite, Philothée méditait sur l'excellence des vertus. Son directeur lui suggérait ces réflexions : « Consideres que les vertus et la devotion peuvent seules rendre vostre ame contente en ce monde, voyez combien elles sont belles... Les vertus ont cela d'admirable, qu'elles delectent l'ame d'une douceur et suavité nompareille apres qu'on les a exercees... Or sus donq, pourquoi n'entreprendrons-nous pas d'acquerir ces suavites? » III, p. 355 (5, 11).

(59) V, p. 161 (9, 16); cf., p. 211 (10, 12) «... comme la mort est si forte qu'elle separe l'ame de toutes choses et de son corps mesme, aussi l'amour sacré, parvenu jusques au degré du zèle, divise et esloigne l'ame de toutes autres affections et l'espure de tout meslange... » *ibid.*, p. 212 ; V, p. 295 (11, 16) : ces grands saints tâchaient de rendre leur amour si pur « que ni les consolations, ni les vertus mesmes ne tinssent aucune place entre leur cœur et Dieu ».

cette nudité » : derechef elle se revêt de différentes affections, mais elle y cherche non plus sa consolation et son utilité, mais le bon plaisir et la gloire de Dieu : vertus nouvelles de l'homme nouveau (60).

Chez le saint, la charité n'a plus d'amour rival. Il a tout laissé pour Dieu, même les biens qui semblaient les plus nobles. En Dieu, il a tout retrouvé, dans la vérité. Autrefois il cherchait à concilier ses différents amours : toujours, la charité souffrait du partage. Il n'aime plus que Dieu (61) ; et pourtant, il n'a jamais aimé hommes et choses comme maintenant. Il ne voit, il n'aime plus des idoles, mais des créatures, des images de Dieu. Quand Raguel, sans connaître le jeune Tobie, « l'embrasse, le caresse, le baise et pleure d'amour sur luy » parce qu'il est le fils et l'image de son parent, ne peut-on pas dire que cet amour va tout entier au vieillard absent (62) ? Et pourtant c'est bien aimer le jeune Tobie que d'aimer en lui le fils et l'image de son père. Comparaison d'ailleurs imparfaite, aurait pu noter François de Sales. Ce n'est pas, en effet, connaître et aimer parfaitement le jeune Tobie que ne voir et n'aimer en lui que le fils et l'image de son père. Un homme n'est pas constitué par ses seules relations filiales. La créature, au contraire, même quand elle est personnelle, est tout entière image de Dieu ; tout autre réalité que nous lui prêtons est illusoire. N'aimer que Dieu dans les créatures, c'est les aimer dans la vérité et la perfection ; les Saints « n'ayment pas, a proprement parler, les creatures en elles mesmes, ains en leur Createur et leur Createur en icelles... (63) ».

Purement habituelle, l'intention de la charité ne laisse

(60) *Ibid.*, p. 160 161 ; cf. H. Bremond, *Hist. Litt. du Sentiment religieux*, t. 7, t. 1, p. 46-47.

(61) Cf. V, p. 324 (12, 3) : « Un religieux demanda au bienheureux Gilles ce qu'il pourroit faire de plus aggreable a Dieu, et il luy repondit en chantant : « Une a un, une a un », c'est-à-dire « une seule ame a un seul Dieu ».

(62) V. p. 205-206 (10, 11).

(63) V, p. 184 (10, 5). François ne parle dans ce chapitre que des relations de l'amour de Dieu et de la charité fraternelle : les principes et la comparaison qu'il y développe valent pour toutes les vertus.

déjà aucune action vertueuse à sa condition naturelle. Pour être plus efficace, elle s'exprime comme motif suprême de toute notre conduite : elle se subordonne toutes les autres intentions. Puis quand l'âme s'approche davantage de Dieu, elle comprend que la bonté infinie exige tout son amour : ne lui en donner que la meilleure part serait nier sa transcendance. L'intention de charité devient donc son unique intention : elle se dépouille de toutes ses autres affections, même des plus légitimes et des meilleures : à ses yeux les vertus perdent leur valeur propre et ne sont plus que moyens d'aimer Dieu. Fini le temps où elle cherchait à concilier l'amour de Dieu et l'amour des créatures, les vertus morales et la charité : elle ne veut plus qu'aimer Dieu seul.

> « Dans le ciel, sinon toy, qui me peut estre cher ?
> Et que veux-je icy bas sinon toy rechercher ? (64) »

« Mais si l'amour est fort comme la mort pour nous faire tout quitter, il est magnifique comme la résurrection pour nous parer de gloire et d'honneur (65) ». Quand l'âme a tout sacrifié à Dieu, elle voit qu'elle n'a laissé que des richesses illusoires. En Dieu, seul aimé, elle découvre et elle aime dans leur magnifique vérité toutes les créatures : jamais son amour n'a été plus un, jamais non plus moins exclusif. Quand l'intention de charité, pour son achèvement, a dépassé les autres intentions vertueuses, elle les retrouve en elle transfigurées.

Faut-il ajouter que la mort en Dieu nous établira seule dans cette plénitude de la charité ? Il n'y a que la Sainte Vierge qui, dès ici-bas, « soit parfaitement parvenue à ce degré d'excellence en l'amour de son cher Bienaymé ». Si quelques autres grands saints y ont vécu habituellement, ils ont eu des moments de faiblesse, « voire mesme jusques a commettre des grandes imperfections et des fascheux pechés veniels ». Quant aux âmes « novices et apprentisses » elles ne connaissent « l'amour plus pur et supreme » qu'en des « eloyses et esclairs passagers (66) ».

(64) Psaume LXXII, 25, V, p. 183 (10, 5).
(65) V. p. 163 (9, 10).
(66) V, p. 183-185 (10, 5).

Quand saint François de Sales décrivait les progrès de l'intention de charité, certaines de ses expressions nous ont peut-être surpris. Ne nous dit-il pas que Dieu « nous oste l'affection des vertus (67) », que les grands saints tâchaient de rendre leur amour si pur « que ni les consolations, ni les vertus mesmes ne tinssent aucune place entre leur cœur et Dieu (68) »? Molinos et ses disciples, que l'Eglise a condamnés, ne conseillaient-ils pas de favoriser l'action divine, en supprimant toute activité humaine, fût-elle vertueuse (69)? — En cette étude descriptive, une apologie de la pensée salésienne est hors de notre propos. Pas n'est besoin d'ailleurs d'une dissertation pour écarter de saint François de Sales tout soupçon de quiétisme. Si, au premier regard, quelques formules du *Traitté* semblent annoncer Molinos, la moindre réflexion nous révèle, avec leur sens véritable, leur parfaite orthodoxie. Saint François de Sales n'a pas dit un seul mot qui nous détourne de la pratique des vertus. Si dans le progrès de notre purification, Dieu « nous oste l'affection des vertus », Il « nous les fait prattiquer en toutes occurrences (70) ». Théotime n'abandonne pas l'exercice des vertus; mais la grâce l'invite à ne plus considérer leur bonté propre pour fixer son regard sur la seule amabilité divine. D'ailleurs ce détachement affectif n'est que passager, puisqu'en Dieu Théotime retrouvera le vrai visage des créatures : quand il aura laissé pour l'amour divin toutes ses affections vertueuses, il découvrira les véritables vertus morales qui, selon François de Sales, ne sont que des formes de la charité.

(A suivre) Henri MOGENET, SJ.

(67) V, p. 161 (3, 16).
(68) V, p. 295 (11, 16).
(69) Voir, par exemple, ces deux propositions condamnées par la bulle *Caelestis Pastor* d'Innocent XI : 29. Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes et frigida remanet, nullum in seipsa sentiens fervorem bonum signum est. — 31. Nullus meditativus veras virtutes exercet, internas, quae non debent a sensibus cognosci Opus est amittere virtutes.
(70) V, p. 161 (9, 16).

HISTOIRE CRITIQUE

D'UNE

IMPOSTURE TOUCHANT LA DÉVOTION AU SACRÉ CŒUR

(Suite et fin)

III

L'IMPOSTURE ACCUEILLIE ET COLPORTÉE SES VICISSITUDES (1773-1902)

Mauvaise plaisanterie ou mensonge historique en règle, l'*aneddoto* de Giorgi est accueilli comme une bonne aubaine par les détracteurs du culte du sacré Cœur, dont il fait l'affaire. Ils affectent de le prendre très au sérieux, Pourtant ils ne se mettent pas en peine de suppléer à son manque de preuve, — à quoi bon? — ni même de le contrôler, — encore un coup, à quoi bon ? Il leur suffit de le répandre.

Quelques mois, peut-être quelques semaines (1), après l'apparition des *Lettere Italiane*, Pagliarini, un libraire ordinaire des Jansénistes, mettait en vente une *Lettera istruttiva d'un Teologo Romano* (2) *ad una religiosa sua conjiunta intorno alla divozione al cuore di Gesù.* C'était, sous la forme d'une lettre d'un oncle à sa nièce, une charge à fond contre la dévotion en question. Une traduction française anonyme de tarda pas, dûe au prêtre janséniste

(1) L'approbation de G. B. Molinelli est datée du 13 janvier 1773.

(2) Qui est ce *Teologo Romano?* Rien à prendre dans Melzi. Je note que les *Lettere Italiane* ont, en premier lieu, une *Lettera d'un Teologo Romano*, laquelle débute ainsi : « Trasmessa appena avea la mia prolissa lettera in cui longo tenui ragionamento sopra la divozione del Cuor di Gesù... » Et en note : « Questa lettera è per anco inedita : ma sperasi di averne copia da render pubblica... » Serait-ce la *Lettera istruttiva?* Et le *Teologo Romano* des deux lettres serait-il Giorgi ?

Jean Barthélemy de La Porte (3). Au ch III, le *Teologo Romano* se met à « faire un abrégé de l'histoire de cette nouvelle dévotion... Le premier auteur de cette dévotion au cœur charnel de Jésus-Christ ne doit pas flatter beaucoup ses sectateurs, il devroit au contraire leur en inspirer l'horreur. Thomas Godwin [*sic*], Anglois, Calviniste et Nestorien, et soupçonné avec quelque fondement d'être Arien, Arménien et Socinien... imprima en Anglois, vers le milieu du siècle passé... etc. ». Suit le résumé de ce qu'a raconté Giorgi, auquel, du reste, il s'en remet modestement :

« Tout ce que je rapporte ici sur Godwin est tiré d'une lettre d'Antropisco Teriomaco. » (*trad. franç.*, p. 31-32). Un peu plus loin, avec plus d'incohérence que son auteur : « On vit paroître après le livre de l'hérétique Godwin, les célèbres révélations de la vénérable mère Alacoque, religieuse de la visitation que les Cordicoles reconnoissent pour leur fondatrice et leur mère ; mais bien à tort certainement, puisque Godwin l'avait précédé dans cette brillante mission. Il faut aussi vous avertir qu'on ne trouve dans les écrits de cette Religieuse aucune trace de révéletion sur ce nouveau culte, et qu'on les a toutes tirées d'un manuscrit du P. de la Colombière, Jésuite, son directeur, qu'il composa pendant son séjour en Angleterre, où les livres Ascétiques de Godwin Nestorien étoient en grande voque [sic] et où commença à s'accréditer cette nouvelle dévotion au cœur charnel de Jésus-Christ. Quoi qu'il en soit on rapporte dans la vie de cette bonne Religieuse qu'elle commença en 1674 (4) à avoir des révélations sur le nouveau culte... » (p. 33).

Autre présentation fut encore faite de Thomas Goodwin, comme auteur de la nouvelle dévotion, dans la *Lettera di un Sacerdote di Genova ad un suo amico di Roma sopra alcuni sentimenti ed espressioni di un Predicatore circa la divozione del cuor di Gesù*, Genova, 26 giugno 1773. Cette lettre était de l'abbé Paolo Marcello Del Mare (5), prêtre de l'Oratoire de Gênes, Juif d'origine, Janséniste.

(3) *Lettre instructive d'un Théologien romain sur la nouvelle dévotion au sacré Cœur de Jésus, adressée à une Religieuse de ses Parentes*, Rome, 1773. — La page du titre se borne à traduire scrupuleusement : *Rome, Pagliarini, 1773*, mais ce petit livre ne fut-il pas pourtant imprimé en France ?

(4) Le séjour à Londres du P. de La Colombière fut d'octobre 1676 à décembre 1678.

(5) Le prédicateur était le P. Nic. Asti. — Je ne sais si Del Mare revint sur Goodwin dans son écrit postérieur *Pregiudizj legittimi contro la nuova divozione al cuor carneo di Gesù*, auquel répondit le P. Zequeda. — Del Mare eut pour pseudonymes : Marcantonio Roncallo et Oligo Talassiano. Il rompit avec les Jansénistes par une rétractation signée le 5 novembre 1817 et remise à l'archevêque de Pise ; il mourut en 1824, à l'âge de 90 ans.

Toujours au cours de cette année 1773 parut une réfutation directe, par le P. Benedetto Tetamo, de la fable lancée par Giorgi (Antropisco Teriomaco) : *Nova calumnia de Thoma Goodwino protestante cultus ss. Cordis auctore refellitur* (6). Pour dire quelques mots de ce travail, il est à propos de lui en adjoindre, par anticipation, un autre venu huit ans après, — qui, sans dépendre de son prédécesseur, offre, forcément, avec lui de l'analogie — celui du P. Manuel Marques : *Discussio fabulosae calumniae*, et *Responsio ad novam ejusdem calumniae instauratorem* (7).

Par malheur, pas plus l'un que l'autre ne connaît rien du *Traité* de Goodwin en dehors de ce qu'ils peuvent lire dans la *Lettera* d'A. Teriomaco ; autrement, il leur eût été facile de montrer qu'il n'y est aucunement question ni du culte, ni d'une dévotion, — ce que, d'ailleurs, soupçonne judicieusement Marques :

Incertum mihi est an asceticum Goodwini opusculum... habeat pro argumento cultum Cordis Jesu ; nec incertum modo, sed parum verisimile : titulus enim, *Cor Christi in coelis erga peccatores in terris*, id non indicat, sed potius significat auctoris ac libri scopum hujusmodi. *Qualiter Cor Christi in coelis affectum et animatum sit erga peccatores in terris* (p. 362)

(6) C'est un des chapitres (p. 43-46) de ce qui, sous le titre d'*Appendice*, forme, de fait, le second volume (Venise, 1773) du *De vero cultu et festo ss. Cordis Jesu... apologeticus* BENEDICTI TETAMI. Le premier volume (Venise, 1772) était dirigé contre la *Dissertatio* de C. Blasi ; celui-ci l'est contre l'*Antirrheticus* et les *Lettere Italiane*. — Benedetto Tetamo était un Jésuite sicilien, banni du royaume des Deux-Siciles et retiré à Venise.

(7) Ce sont deux articles (p. 361-378) de la *Defensio cultus ss. Cordis Jesu, injuria oppugnati a Doct. Camillo Blasio... ejusque gregalibus, auctore* EMMANUELE MARQUES, *teologo Conimbricensi*, Venise, 1781. — Manuel Marques était un Jésuite portugais, déporté sous Pombal et demeuré depuis lors en Italie ; il mourut à Urbino, en 1796.

— Le rééditeur anonyme de la calomnie, que Marques n'identifie pas, avait été Don GIUSEPPE MARIA PUJATI, de Padoue, d'abord somasque, puis cassinien, dans ses *Riflessioni sopra l'origine, la natura ed il fine della divozione al sacro Cuor di Gesù*, Naples, 1780, que Marques analyse et réfute. — En plus des ouvrages de B. Tetamo et de M. Marques, il convient de mentionner : [G.-B. FAURE] *Saggj teologici per formare un* errata corrige *da aggiungersi a due volumi che per apologia del Sig. Blasi e suo commonitorio* de Festo Cordis Jesu *contro l'impugnazione de' tre* Biglietti confidenziali critici *ha recentamente pubblicati Cristotimo Amerista...*, 2 vol., Lugano, 1773-1776. — BERNARDINUS SOLICIUS [Hier. Bern. Boza y Solis], *Ss. Cordis Jesu Laurea theologica, animadversionibus in Antirrheticon et Epistolas anonymas illustrata...* Venise, 1774.

Ils raisonnent donc sur les données mêmes de Giorgi, sans les prendre, certes, pour argent comptant, et insistent avec une méfiance justifiée sur le *dato, non concesso.*

Voici, en bref, les arguments qui leur sont communs. En admettant que Goodwin, dans un esprit nestorien, ne considère le cœur du Christ que comme celui d'une simple personne humaine, unie moralement à la personne du Fils de Dieu, il n'en est, du fait de cette erreur abominable, qu'un désaccord plus radical et plus tranché avec la conception des catholiques dévots au sacré Cœur qui, non seulement professent la foi à la divinité et à la consubtantiabilité du Christ, mais qui n'en adorent le Cœur que, précisément, à cause de l'union hypostatique, à cause de l'appartenance de ce cœur humain à la personne divine du Verbe incarné. — Il est ridiculement faux de vouloir faire de Goodwin le premier qui aurait présenté le Cœur du Christ. Bien plus tôt, et bien autrement, en avaient parlé, l'avaient médité, honoré, exalté, saint François de Sales, Louis de Blois, Lansperge le Chartreux, sainte Catherine de Sienne, sainte Gertrude, sainte Mechtilde, sainte Claire d'Assise, saint Bonaventure, saint Bernard et tant d'autres. « Cum igitur cultus s. Cordis sit longe antiquior, quam Goodwinus, illius auctor ac institutor is esse non potuit. Nec adversarii probationem hanc recusare valent ; cum enim velint ut Ven. Margarita auctor non fuerit hujus cultus, quia ante illam Goodwinus eum docuit ; velle non possunt ut ejus institutor fuerit Goodwinus, quum tot ac tanti Cordis Jesu cultores et scriptores ejus cultus praecesserunt ». (Marques, p. 364). — Par ailleurs, de tous ces précurseurs les écrits et les *Vies* étaient fort connus dans le monde chrétien et auraient été beaucoup plus à même d'inspirer le P. de La Colombière que le *Traité* de Thomas Goodwin, lequel plus vraisemblablement, — et rien n'indique le contraire — lui resta tout à fait inconnu.

Tetamo, en outre, rappelle que les Iconoclastes reprochaient aux catholiques le culte des images sous prétexte que les païens adoraient les idoles. Si Goodwin, lui, a mêlé des vues hérétiques à ce qu'il a dit du cœur du Christ, c'est son affaire ; en quoi cela empêcherait-il la dévotion catholique au Cœur de Jésus d'être en parfaite conformité avec les vrais dogmes ? Supposé que Goodwin, dont les opinions sur la Trinité étaient, selon vos dires, erronées, eût engagé à réciter le *Pater noster*, faudrait-il, pour autant, cesser de dire cette oraison, sous peine de pactiser avec les Sabelliens ? — Marques, de son côté, appuie sur le fait — établi par le texte même de la *Retraite spirituelle* et par d'autres documents — que les révélations de Paray-le-Monial et la connaissance qu'en eut le P. de La Colombière sont antérieurs au séjour de celui-ci à Londres. Il fait aussi ressortir à quel point la conduite prêtée à ce Père est en contradiction odieuse

avec ce que l'on sait authentiquement de sa doctrine et de sa sainteté.

Au reste, les deux apologistes savaient trop bien ce qu'avait été jusque là la bonne foi de leurs adversaires pour nourrir quelque illusion sur ce qu'elle serait encore. Il est à penser que l'idée de Tetamo sur ce point était déjà celle qu'exprimera Marques. Celui-ci répond au lecteur qui s'étonnerait de l'avoir vu discuter au long et au large une si piètre et si évidente invention :

Sciat tamen haec omnia haud satis futura, ut calumniatores nostros pudeat praeclari illius inventi, de quo magnifice gloriantur ; imo neque, ut illud celebrare desinant. Habent enim hoc omnino adversarii Cordis Jesu, uti et alii veritatis hostes : auctoritati, rationi, evidentiae non cedunt : demonstrationes, quibus revincuntur, nihil morantur ; sed, iis silentio praetermissis, ingeminant calumnias, jam penitus dilutas, errores inculcant, jam ad evidentiam rejectos ; probe gnari non deesse imbecillas mentes, quibus falsitas saepe saepius pro veritate proposita et asseveranter inculcata adhaerescat (p. 368).

L'avenir montrera combien ces prévisions étaient justes.

Les *Nouvelles Ecclésiastiques* se devaient de prêter leurs bons offices à la diffusion. Elles se sont contentées d'abord de deux courtes allusions énigmatiques à une origine anglaise et protestante du culte du sacré Cœur (8). Mais une autre fois (9), à l'occasion de leur recension de la « Lettre d'un prêtre de Gênes », elles en viennent au fond et commencent par introduire Thomas Goodwin et son livre, le tout d'après los informations qu'elles reconnaissent tenir de la XIe des *Lettere Italiane* pages 280 et suivantes. Toutefois le rédacteur croit bon d'ajouter un renseignement, mais mal lui en prend. Après avoir donné le lieu et la date de la traduction latine : Heidelberg, 1658, et noté l'éditeur : « chez Samuel Broun, imprimeur de l'Université », ne s'avise-t-il pas d'ajouter à ce dernier mot : « toute composée de Jésuites ». Or l'Université de Heidelberg, en 1658, était protestante depuis plus d'un siècle et devait le rester plus d'un quart de siècle encore (10). Suit un raisonnement où ne manque pas l'aplomb, sinon la logique :

« Que conclure de là sinon que les Cordicoles ont originairement puisé leurs rêveries et leurs erreurs dans Goodwin Hérétique, Arminien, Arien et peut-être même Socinien ? On est d'autant mieux fondé

(8) *Nouvelles Ecclésiastiques*, Feuille du 17 octobre 1773, p. 167 ; du 21 novembre 1773, p. 186.

(9) Feuille du 28 mars 1774, p. 52.

(10) Cf. Hundhausen, art. Heidelberg, — B. Die protestantische Zeit (1556 bis 1685), *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. V, col. 1599.

à tirer cette conséquence qu'elle est confirmée par les faits [...] On sait que le P. la Colombière, Directeur de la Sœur Alacoque, a demeuré en Angleterre, et que c'est là qu'il a composé ses Retraites spirituelles (11) où il a jeté les fondemens de la nouvelle dévotion. De retour en France, il ne pouvoit manquer de l'inspirer à la Sœur Alacoque [...] Cette bonne Sœur [...] n'aura pas eu de peine à croire que les Discours Goodwiniens du P. la Colombière étaient pour elle autant d'oracles et de vérités célestes. Eh ! le moyen de douter que la chose ne soit ainsi, lorsque ce Jésuite déclare lui-même dans ses Retraites : « Je me suis fait une loi de procurer par toutes « les voies possibles l'exécution de ce qui me fut prescrit de la part « de mon adorable Maître... en procurant l'accomplissement de « ses désirs touchant la dévotion (au Cœur de Jésus) qu'il a suggérée « à une personne (Sœur Alacoque)... pour laquelle il a bien voulu « se servir de ma faiblesse. Je l'ai inspirée à bien des gens en Angle- « terre, et j'en ai écrit en France, etc » Le P. la Colombière fait entendre ici que les révélations faites à sa Philothée sont l'origine de cette dévotion, que c'est de cette bonne Sœur qu'il l'a apprise, et qu'il l'a ensuite portée en Angleterre, où elle a merveilleusement fructifié. Mais des faits incontestables renversent ce sistême. Car la révelation de la bonne Sœur date de 1671 (12) ainsi que l'a remarqué le P. d'Asti. Or, il est certain que Goodwin avait répandu cette dévotion en Angleterre plus de 30 ans auparavant. Il est donc visible que ce Jésuite a dû la transporter d'Angleterre en France, plutôt que de France en Angleterre. Et comme, suivant le texte du P. la Col. et suivant M. Languet (p. 130 et 131 de sa Vie de la Mère Alacoque) la nouvelle dévotion doit ses succès à ce Directeur Jésuite, quelles plus fortes preuves peut-on désirer pour se convaincre que cette dévotion n'a point d'autre origine que celle qui lui est attribuée par les Théologiens de Rome ? » (p. 52).

L'évêque de Lodève, M. de Fumel, avait institué (12 novembre 1767) dans son diocèse la fête du sacré Cœur et donné, à cette occasion, une *Instruction pastorale* sur « le culte de l'Amour divin », instruction qui devint un livre, imprimé d'abord à Toulouse, puis à Paris (1774), à Lodève (1776) (13). Contre cette dernière édition de l'ouvrage, le traducteur de la *Lettera istruttiva*, l'abbé de La Porte, écrivit, — personnellement cette fois mais sans davantage mettre

(11) Deux ans après la mort du P. de La Colombière ont été publiées les *notes personnelles* prises par lui au cours de deux de ses retraites, faites l'une à Lyon en 1674, l'autre à Londres en 1677.

(12) C'est d'octobre 1676 à décembre 1678 que le P. de La Colombière résida à Londres.

(13) *Le culte de l'Amour divin ou la dévotion au sacré Cœur de Jésus, par Messire Jean-Félix-Henri* DE FUMEL, *Evêque et Comte de Lodève, nouv. édit. augmentée des Réponses aux objections contre cette Dévotion et des Paraphrases morales sur plusieurs Pseaumes...* Lodève, 1776.

son nom, — une *Dissertation dogmatique et morale* (14), pour laquelle, comme il va de soi, il se fournit souvent dans la *Lettre* qu'il a traduite. Au § II du ch. III : *Origines de la dévotion au sacré Cœur,* on retrouve, avec un renvoi aboutissant à *Antropisco Teriomaco,* le conte Goodwin, mais amplifié de notables embellissements, romancé, dramatisé à l'aide de détails inédits, — sans références aucunes, cela s'entend, — tous fantaisistes, tous controuvés ; l'abbé de La Porte était natif de La Ciotat. Qu'on juge de son imagination :

« Il est de notoriété publique, Monsieur, que ce culte a pris naissance dans le sein d'une Société qui, dès son berceau, a fait éclater la plus étonnante aversion contre les vérités qui sont l'âme de la Religion ; et que depuis la dispersion de ses Membres, arrivée de nos jours, rien n'a été capable de la ralentir. C'est dès le commencement qu'une prévoyance politique leur inspira de créer la confédération d'une Fête, ou une Confrairie générale qui réunît aux intérêts de la Société les gens de tout état, de tout sexe, de tout ordre, de tout pays. Or fut-il jamais un homme plus propre à jeter les fondemens de cette association que le Jésuite la Colombière? Un illuminé si ardent, si adroit, imbu à l'excès des nouveautés en fait de doctrine, qui régnoient parmi ses Confrères, pouvoit-il trouver un modèle plus assorti à ses vues que celui qui se présenta à ses yeux en Angleterre, où son manège l'avoit conduit sous le titre de Prédicateur de la Duchesse d'Yorck, qui devint Reine du pays? Quelle rencontre plus favorable à une imagination exaltée que celle d'y voir une troupe de fanatiques Anglicans qui adoroient le Cœur charnel de Jésus-Christ, sous prétexte que ce muscle du corps humain est pris dans le langage ordinaire pour le symbole de l'amour? Quelle impression ne durent pas faire sur lui les effusions de cœur et les formules de priere, telles que l'enthousiasme peut produire? Tout le monde sçait que les cordicoles Anglais avoient été dressés, et qu'ils furent constamment dirigés par Thomas Goodwin, Président du Collège de la Magdeleine, Socinien, Arménien [*sic*] et Nestorien.

« Peu importe de savoir jusqu'à quel point le P. La Colombière fut lié avec ce fanatique Nestorien, et à qui des deux la gloire de l'invention d'un culte rendu à un cœur de chair, est due. Il est toujours vrei que le Jésuite a eu une parfaite connaissance du système de Goodwin, et qu'il a été témoin de ces assemblées ténébreuses où régnoit un langage impie et superstitieux. Il n'est pas moins constant que le Père La Colombière recommandoit par lettres à ses Confrères la dévotion au sacré Cœur et l'établissement d'une Fête en son honneur dans l'ordre de la Visitation. C'est après son retour d'Angleterre qu'il redoubla ses efforts pour cimenter et répandre cette dévotion. Pouvoit-il mieux placer ses visions, les révélations, les expressions emphatiques dont il avoit fait provision, que dans la tête d'une fille

(14) *Dissertation dogmatique et morale, ou Lettre d'un prieur à un ami, au sujet de la nouvelle Edition du livre de M. de Fumel, Evêque de Lodève*... En France, 1777. — La lettre est datée du 17 novembre 1776.

qui ne vivoit que d'extases et de rêves ? Voilà, Monsieur, les prémices du culte dont il s'agit... » (p. 14-18).

S'il advint à la *Lettre d'un Prieur*, — et la chose n'a rien d'impossible, — de tomber sous les yeux de Giorgi, celui-ci aura dû trouver son collaborateur d'après coup joliment doué pour « faire des franges ». Ce qui est certain, c'est que le passage que nous venons de citer fut trouvé à son goût par un « orateur sacré », — orateur de plume, dans la circonstance, plutôt que de parole, — qui, sans le plagier servilement, s'est plu à lui emprunter et à enchâsser dans sa propre prose les expressions qui l'avaient particulièrement charmé. On peut lire, en effet, dans une *Instruction*, imprimée l'année même 1777 :

« ... L'Angleterre avoit été autrefois la terre des saints... mais devenue, par le malheur des tems, le centre de toutes les erreurs, de toutes les extravagances de l'esprit humain, cette terre de bénédicdiction vit éclore dans son sein la cardiolatrie, c'est-à-dire l'adoration, le culte suprême rendu à ce viscère, qui est le principe et la source de la vie du corps humain... Un Français, membre de cette société trop fameuse dans les fastes de l'histoire... un Français, que l'intrigue et le manège... avoient porté en Angleterre, sous le spécieux prétexte de prédicateur de la Cour, ce Français ne tarda pas à se lier avec le calviniste *Goodwin*, regardé par ses disciples comme un excellent maître de la vie spirituelle. Admis aux assemblées ténébreuses, où régnoit un langage impie et superstitieux, où, à l'ombre d'une réputation usurpée, cet hérétique nestorien débitoit avec succès le poison de son impiété, le P. *La Colombière* se livra à toutes les impressions que peut produire l'enthousiasme le plus exalté. La vivacité de son imagination en fit bientôt un illuminé ardent et adroit... Bientôt il surpassa son maître. A l'imitation des fanatiques anglicans il embrassa avec la plus vive ardeur le nouveau culte d'adoration qu'ils renvoient au cœur charnel de Jésus-Christ, sous prétexte que ce muscle du corps humain est pris dans le langage ordinaire pour le symbole de l'amour. Devenu suspect à la cour de Londres, cité devant le parlement, enfermé dans les prisons publiques, *La Colombière* fut enfin banni pour toujours de l'Angleterre, où il étoit devenu un sujet de scandale et de subversion, par les excès de ses nouveautés en fait de doctrine... De retour en France accueilli comme un martyr par les membres de la société, le nouvel apôtre s'occupa sérieusement de l'établissement d'une fête en l'honneur du *sacré cœur*. Il mit en œuvre tous les moyens que son zèle lui suggéroit ; il donna une forme à la célébration de la solennité du sacré cœur ; il en rédigea et en publia l'office et les pratiques. Il lui falloit un aide pour coopérer à ce grand œuvre. L'ordre des moniales, dit *de la Visitation*, lui parut propre à favoriser son projet ; la spiritualité singulière dont on y faisoit profession, lui faisoit augurer qu'il ne pouvoit mieux placer les visions, les révélations, les expressions emphatiques dont il étoit rempli, que dans les têtes de ces filles, qui ne vivoient que d'extases et de rêves. Il ne fut pas trompé dans ces con-

jectures ; il fut assez heureux pour en trouver une que le ciel sembloit avoir réservée pour consommer cette grande entreprise, de donner au christianisme une fête où il s'agissoit du culte de latrie du cœur charnel de Jésus Christ... Voilà la base première, le premier fondement de ce grand œuvre en l'honneur du *cœur* sacré. Un hérétique fut l'inventeur, un Jésuite illuminé, proscrit d'Angleterre, en fut le colporteur en France ; une pauvre fille au cerveau mal organisé, ou rétréci par des affections vaporeuses ent étoit le garant... » (15).

Historiées ou non, les assertions venues de Giorgi continuent à s'enraciner et à provigner dans les terrains propices. Il faut dire que, dans les milieux jansénistes, plus d'un esprit prévenu et accueillant montrait en lui, ou supposait chez les autres, une réceptivité puérile :

« ... Donc les Cordicoles ont puisé leurs rêveries dans Goodwin [*sic*], hérétique, arménien [*sic*], arien et peut-être même socinien. La preuve, c'est que le P. de la Colombière a été en Angleterre ; donc il y a connu les œuvres de Goodwin ; d'Angleterre il répandait la dévotion en France, dans les couvents de la Visitation ; donc c'est par lui que ces couvents la connaissent ; lui qui, au retour, la communique à Marie Alacoque » (16).

Les périodiques du parti veillaient, en Italie, en France, en Allemagne, à rappeler la légende ou à la propager (17).

(15) Cette citation est prise dans une réimpression, postérieure de quarante-cinq années. En 1822 parurent des *Réflexions sur la fête du sacré Cœur, en réponse au mandement de l'Archevêque de Paris du 2 juillet 1822, suivies* [p. 7-p. 39] *d'une Instruction sur la même fête par un ancien curé du diocèse de Paris.* Il est extrêmement probable que ladite *Instruction*, datée, à la fin, de « Juin 1777, 3e dimanche après la Pentecôte », n'est autre que l'*Instruction catholique sur la dévotion au Sacré Cœur de Jésus*, imprimée, sous l'anonymat, en 1777, à Paris, par l'abbé PIERRE BRUGIÈRE, venu d'Auvergne, pour cause de Jansénisme, en subsistance alors à la communauté de Saint-Roch, et qui devait être élu, en 1791, curé *constitutionnel* de la paroisse Saint-Paul. — L'existence de la brochure de 1777 ne fait pas de doute, mais il m'a été totalement impossible de la trouver.

(16) J'emprunte ce passage au P. AUG. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré Cœur*, t. IV (Paris, 1931), p. 262, qui malheureusement ne donne pas le nom de l'auteur, ni le titre, mais seulement la date du libelle, où ces lignes se trouvent à la p. 58.

(17) Par exemple : *Nouvelles ecclésiastiques*, 11 juillet 1774, p. 112. — *Annali ecclesiastici* (de Florence), 17 septembre 1784, p. 151 ; — *Mainzer Monatschrift*, 1788, p. 713 ; — *Teutscher Merkur*, 1789, vol. I, p. 175 ; — *Annali ecclesiastici* (de Gênes), 9 juin 1798, p. 111 (ici l'écrivain anglais devient Tommaso da Godwin).

On ne dédaignait pas de faire appel à elle parmi les gens importants du parti. A l'assemblée tenue à Florence, en 1787, par l'épiscopat de Toscane, et qui fut, au désappointement du grand-duc, comme une contre-partie du synode de Pistoie, un des trois membres de la minorité janséniste, l'évêque de Chiusi et Pienza, Giuseppe Pannilini, s'élevant contre le culte du sacré Cœur, le représenta notamment comme l'invention d'on ne sait quel Calviniste ou Nestorien (18).

La prétendue découverte de Giorgi trouva même place jusque dans quelques ouvrages qui se flattaient pourtant d'appartenir à la catégorie des travaux historiques. Dans un *Supplément* à une nouvelle édition (1778) de l'*Historia ecclesiastica* de Noël Alexandre (19), V. M. Fassini disserte sur les controverses des XVIIe et XVIIIe siècles; entre autres, sur celle relative au culte du Cœur de Jésus :

... Non fuit igitur nec esse potuit a Domino Alacoquianum cordialatriae figmentum, sed id ipsi Alacoquiae et Moderatoribus ejus acceptum ferri debet, in primis vero celebri P. Columberio, olim extinctae Societatis Jesu alumno, ei, inquam, qui reduce ex Anglia morbidam hanc mercem a Thomas Goodwino Calviniano, seu verius Sociniano haeretico, longe lateque diffusam transvexit, uti rerum et temporum ordo demonstrat, in Galliam, et Philotheae suae superna quasi delegatione ab impura defaecatam originis nota venditandam commisit ex integro. Qua quidem in re tanti viri pace dixerim, non humani modo aliquid passus, sed cordialatriae praejudiciis occupatus et abreptus fuisse non injuria videtur... (p. 290). — [Le culte du sacré Cœur] deturpatur infami nota cultus Goodwiniani... Infamia quae dudum latuit et nuper in lucem venit ob recens fortunatum inventum, quod auctorem et praecursorem Thomam Goodwinum haereticum Anglicanum, qui cordialatriam invexit et excoluit inter heterodoxos paucos annos antequam Alacoquia eam auspicari disceret in Galliis; ab hac, inquam, infamia, quae vitiaae originis notam infert, purgari certe nusquam poterit, sicut enim cultus id genus non toti adjicitur sed parti corporis Christi, necessaria connexione secum defert, quod speciem ingerat significative missam fieri integritatem Dominici corporis... (p. 291).

Une autre *Histoire ecclésiastique* considérable, celle de Claude Fleury, avait été traduite en latin et se poursuivait volumineusement en Allemagne. Un des continuateurs, le P. Alexander vom hl. Johannes vom Kreuz, — de son vrai nom, Mangin, d'origine hongroise, Carme déchaussé de la province de Bavière, — notait, à l'occasion des faits de l'année 1765 :

(18) N. Nilles, *De rationibus festorum ss. Cordis Jesu et pp. Cordis Mariae*, 5e édit., Innsbruck, 1885, t. I, p. 221-222.

(19) [Fassini, etc.] *Ad R. P. Natalis Alexandri Historiam ecclesiasticam Supplementum*, Bassano, 1778, part. II, dissert. VIII, § V.

... Et sane hic Jesuita [P. Colomberius] hanc provinciam sibi, teste Alacoquia, a Christo Domino demandatam strenue obibat, quamvis, si doctissimo P. Antonio Augustino Georgio Ordinis FF. Eremitarum s. Augustini, in Archigymnasio Romano Lectori et Procuratori generali (in additionibus ad suum Antirrheticum pag. 280) fides habenda, P. Colomberius ex Anglia reversus novae hujus devotionis ideam a Thomas Goodwino, natione Anglo, Sociniano et Quaquerorum Assecla, qui ante Alacoquianam revelationem Cardialatriam invexit atque inter suos excoluit, mutuarit... (p. 252-257) (20).

Rien de neuf, sauf que, ici, ce cumulard de Goodwin, déjà Calviniste, Nestorien, Arien, Arminien sinon Arménien, Socinien, est promu Quaker par dessus le marché.

Après la mort du P. Giorgi, son *Elogio* par Fontani, sa *Notice* latine par Fabroni relatèrent bien entendu (21) — mais sobrement — sa sagace découverte de l'opuscule de Thomas Goodwin. Là, ceux qui l'auraient encore ignoré, ont pu apprendre, de source sûre, qui était, en réalité, *Antropisco Teriomaco.*

Nous l'avons vu, avant que Giorgi fût entré dans son éternité, sa « trouvaille » était entrée dans le répertoire de la polémique janséniste; elle devait s'y maintenir longtemps, jusqu'à un temps même où auront, généralement, été perdus de vue la personnalité de l'auteur et ses titres à la reconnaissance.

Toutefois la vogue de l'*anedotto* ne va pas l'empêcher de subir bientôt, dans ses œuvres vives, une atteinte qui aurait pu lui être funeste, et le coup ne viendra pas d'un ennemi qualifié ; tout au contraire.

Henri Grégoire, évêque, puis ancien évêque, constitutionnel du Loir-et-Cher, fut constamment opposé à la fête et au culte du Cœur de Jésus. Ainsi quand, passé la Terreur, qui n'épargna pas les assermentés, une détente législative (22) se fut produite, il avait eu l'idée de conserver liturgiquement ces souvenirs : « ... J'ai annoncé l'institution d'une fête commémorative de la persécution et du rétablissement du culte ; elle remplacera celle du *sacré cœur*, et sera célébrée le dimanche d'après l'octave de la Fête-Dieu (23) ». Même, lui

(20) *Claudii Fleury Abbatis Historia ecclesiastica latine reddita, notis illustrata et... continuata ab* ALEXANDRO A S. JOANNE DE CRUCE, t. 85. Augsbourg et Innsbruck, 1794.

(21) FONTANI, *op. cit.*, p. 28-29 ; FABRONI, *op. cit.*, p, 28.

(22) Loi du 3 ventôse, an III (21 février 1795), sur la liberté et la police des cultes. — Loi du 11 prairial an III (30 mai 1795), rendant des édifices religieux à l'exercice des cultes.

(23) *Annales de la Religion*, t. IV, p. 201. Compte-rendu aux Evêques réunis à Paris par le citoyen Grégoire, évêque de Blois, de la visite de son diocèse.

aussi avait répété, comme les autres, la fable devenue courante dans son milieu : au concile des Constitutionnels de 1801, chargé du rapport de la congrégation de la discipline intérieure, il avait écrit et lu : « La fête nouvelle, dite du *sacré cœur*, dont on doit la première idée à Godwin [*sic*], protestant, fête dont l'inconvenance a été demontrée, et qui n'est qu'un moyen de rappeler des contestations déplorables, nous a paru devoir être supprimée, ainsi que l'office (24) ».

Mais voici que, — sans doute en se documentant pour son *Histoire des sectes religieuses*, — il est appelé à prendre connaissance directe du *Traité* de Goodwin, dans la traduction latine. Henri Grégoire est, je crois bien, le premier à avoir, depuis Giorgi, voulu et pu faire cette lecture — et ce contrôle. Formulé en des pages hostiles à la dévotion au sacré Cœur, son témoignage ne saurait être suspecté, et il est catégorique :

« ... Avant la fin du 17e siècle on n'avoit guère ouï parler de la dévotion au *sacré Cœur*. Communément (25) on en donne la première idée à Thomas Godwin, théologien protestant, président du collège de la Madelaine, à Oxford, auteur d'un traité latin : « le cœur « de Jésus-Christ dans le ciel envers les pécheurs qui sont sur la terre » [en note : V Opuscula quaedam etc. in-8. Heidelberg, 1658...], et l'on ne manque pas de le déclarer Socinien, Arménien [*sic*], Nestorien, etc. J'ignore s'il mérite ces qualifications, mais la lecture de son livre cité par tant de gens, sur la parole d'autrui, est une nouvelle preuve que certaines anecdotes généralement crues sont sans fondement.

« Godwin établit que Jésus-Christ ayant pris la nâture humaine, son cœur est réellement affectè de tendresse envers les pécheurs, au lieu qu'avant son incarnation, ces paroles *affici angustiâ*, etc., être *angoissé*, et d'autres de ce genre n'étoient employées qu'improprement en parlant de Dieu. Saint Paul nous peint le Sauveur comme le pontife qui *compâtit* à nos infirmités. On ne peut lui attribuer la douleur ni la crainte ; mais comme il a un corps de chair et de sang, son cœur éprouve les affections qui ne sont pas jointes au péché et aux infirmités (Voyez Godwin, 3e part , sect. 1 et 2). Ainsi raisonne l'écrivain anglois, et là ni ailleurs, je ne vois rien qui autorise à le déclarer patriarche des *cordicoles*... »

Passant ensuite à un autre point de la légende que, celui-là, il n'a pas assez étudié, il ajoute :

« Le père la Colombière, jésuite, prédicateur de la duchesse d'Yorck, qui devint reine d'Angleterre, l'ayant accompagnée, il

(24) *Actes du second concile national de France, tenu l'an 1801 de J.-C. (an 9 de la République française) dans l'église métropolitaine de Paris*, Paris, an X, t. II, p. 158.

(25) C'est-à-dire que cette opinion était généralement agréée dans les milieux auxquels appartenait Grégoire et qui, pour lui, comptaient.

trouva, dit-on, une secte d'adorateurs du cœur charnel de Jésus, établie par Thomas Godwin. Il eut occasion de le voir, de pomper ses sentimens, et il les rapporta en France. Partisans (26) et antagonistes de la dévotion nouvelle presque tous s'accordent dans ce récit, sur la réalité duquel, d'après ce qu'on a lu précédemment, on pourroit encore élever des doutes... » (27).

Ce ne serait pas à une mise en doute, mais bien, ici encore, à un démenti formel, qu'aurait abouti Henri Grégoire, s'il lui avait été loisible de rechercher par lui-même quelle était la valeur historique des on-dit qu'il rapporte, comme il l'avait fait pour la question critique du contenu véritable du *Traité*. Il se fût convaincu que l'établissement par Goodwin d'une secte particulière, caractérisée par l'adoration du Cœur du Christ, — un ajouté fantaisiste de l'abbé de La Porte, — ne reposait sur aucun document, pas plus que les relations supposées entre le P. de La Colombière et Thomas Goodwin.

Ainsi donc, dans les sphères mêmes où l'on avait professé y ajouter foi, la fable de Giorgi sortait discréditée du premier examen, suffisamment éclairé et impartial, que, sur le tard, elle venait de subir.

Discréditée en droit, mais non, pour autant, abandonnée par tous. Par exemple, à la *Chronique Religieuse* (28), la brochure de Grégoire est connue, recommandée : « On peut voir ce qu'en dit [de Thomas Goodwin] un évêque français dans son *Histoire critique des dévotions nouvelles au sacré Cœur de Jésus et au Cœur de Marie*, imprimée en 1807 (29) », Ce qui n'empêche pas d'écrire dans ie même périodique, la même année :

« ... Il paraît que le P. Lacolombière, directeur de Marie Alacoque, en avait pris l'idée pendant son séjour en Angleterre, dans ses relations avec les disciples de Thomas Goodwin, docteur d'Oxford,

(26) Les « partisans » admettaient parfaitement le séjour certain du P. de La Colombière à Londres, mais point du tout les prétendus emprunts faits par lui à Goodwin.

(27) *Histoire critique des dévotions nouvelles au Sacré Cœur de Jésus et au Cœur de Marie*, par UN ANCIEN ÉVÊQUE FRANÇAIS, Rome [?], 1807, p. 7 et 8. — Cette brochure fera bientôt partie de l'*Histoire des Sectes religieuses*, par M. GRÉGOIRE, ancien évêque de Blois, sénateur, membre de l'Institut, etc, etc., etc. [*sic*], imprimée en 1810, saisie par la police impériale, rendue à l'auteur en juin 1814 et mise alors en vente, avec une nouvelle page de titre et un *Avertissement*.

(28) La *Chronique Religieuse* — sorte de reprise des *Nouvelles ecclésiastiques* ou plutôt peut-être des *Annales de la Religion* — paraissait irrégulièrement sous forme de fascicules de 24 pages in-8°.

(29) *Chronique Religieuse*, t. III, année 1819, p. 42, note.

et dans les livres de cet enthousiaste, surtout dans celui qui a pour titre Cor Christi in coelis erga peccatores in terris, où l'on trouve tout ce que les cordicoles ont débité depuis sur cette nouvelle dévotion » (30).

Depuis 1767, la célébration de la fête du Sacré Cœur de Jésus était autorisée, recommandée même, dans le diocèse de Paris (31). En 1822, Mgr de Quelen la rendit officielle et obligatoire, ce qui lui valut des réclamations jansénistes (32) : « Monseigneur,... sera-t-il permis à un simple fidèle... de vous adresser quelques observations relatives à cette nouvelle dévotion ? Seroit-il vrai d'abord qu'elle dût son origine à un certain Anglais du nom de Goodwin, que l'on dit avoir été Calviniste, Nestorien, etc.; ou, suivant d'autres autorités, aux visions et révélations de la sœur Marie Alacoque... » (p. 3). Le « très humble diocésain » signe de la seule initiale A. Sa remontrance a été brève. Le reste, et le principal, de la brochure est constitué par la réimpression, en guise de riposte, sans doute, d'une *Instruction* datant de juin 1777, — très vraisemblablement celle de Brugière, comme il a été expliqué plus haut, — où la fable de Goodwin se trouve narrée sous une forme particulièrement grossie et virulente.

Mais tandis qu'elle était ainsi remise quelque peu en circulation, cette fable recevait bientôt un coup, non moins fatal pour elle que celui déjà porté par Henri Grégoire et, lui aussi, d'autant moins remédiable qu'il venait encore d'un homme qui combattait la dévotion au sacré Cœur.

Dans un petit livre dirigé contre cette dévotion (33), un théolo-

(30) *Chronique Religieuse*, t. III, année 1819, p. 375. L'article, intitulé *Sur le Sacré-Cœur*, fut tiré à part et publié en brochure de 12 pages : *Réflexions sur la dévotion au Sacré Cœur*, Paris, 1819.

(31) *Ordonnance* de M. de Beaumont, datée du 22 juin 1767, en tête de l'Office du Sacré Cœur, imprimé par son ordre; la fête était fixée par lui au dimanche après l'octave du S, Sacrement, 3º dimanche après la Pentecôte. Le *Mandement* de Mgr de Quelen, du 6 janvier 1822, la transposait au 2e dimanche de juillet « irrévocablement ».

(32) *Réflexions sur la fête du Sacré Cœur en réponse au mandement de l'archevêque de Paris du 2 juillet 1822; suivies d'une* Instruction *sur la même fête, par un ancien curé du diocèse de Paris*, Paris, 1822. — Sans qu'il faille, pour cela, suspecter la fidélité générale de la réimpression, j'y note cependant (p. 37-39) une interpolation, ou plutôt une addition terminale : une longue citation, censée, *expressément*, faite en juin 1777, est, encore que l'auteur cité ne soit pas nommé, visiblement tirée d'une *Lettre pastorale* de Scipione de' Ricci, laquelle est du 3 juin 1781.

(33) [M. M. TABARAUD] *Des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, précédés de quelques observations sur la nouvelle édition du bréviaire de Paris, par*

gien assez marquant du Jansénisme, Mathieu Mathurin Tabaraud, de Limoges, ne craignait pas de s'exprimer franchement ainsi :

« ... Le second de ces opuscules [Opuscula quaedam Th. Goodwini..., Heidelberg, 1658] est intitulé *Cor Christi in coelis erga peccatores in terris.* Il roule entièrement sur le cœur symbolique de Jésus-Christ... » (p. 25) — « On raconte que le père de Lacolombière, prédicateur de la duchesse d'Yorck, depuis reine d'Angleterre, eut à Londres, avec les disciples de Godwin [*sic*], des conférences sur leur doctrine ; que, comme il se piquait d'une grande spiritualité, il goûta leurs idées mystiques ; qu'il les communiqua à ses confrères de deçà la mer, et qu'il leur recommanda de les propager dans l'ordre de la Visitation. Il paraît cependant que ce père en était imbu avant son voyage, car on en trouve les germes dans le passage suivant du Journal de ses retraites spirituelles, qui est d'une date antérieure : « Je me suis fait une loi de procurer, par toutes les voies « possibles, l'exécution de ce qui me fut prescrit par mon adorable « maître, en procurant l'accomplissement de ses désirs, touchant la « dévotion qu'il a suggérée à une personne pour laquelle il a bien « voulu se servir de ma faiblesse : je l'ai inspirée à bien des gens en « Angleterre et j'en ai écrit en France ».

Le ton, les expressions, l'esprit de ce passage prouvent évidemment que le père de Lacolombière avait reçu ses premières idées à cet égard de ses communications avec la sœur Alacoque ; qu'il en était tout rempli lorsque, dans les premiers temps de sa vocation pour établir la religion au Sacré-Cœur, il fut obligé de passer en Angleterre ; que, non content de les répandre de vive voix dans ce pays, il chercha, par ses lettres, à les accréditer en France. Ainsi, tout bien considéré, c'est à la France et à la religieuse visitandine qu'est dû l'honneur de cette nouvelle branche de spiritualité. »

Pour son malheur, il n'a rien su des expertises de Grégoire et de Tabaraud, mais a eu vent, confusément, de la trouvaille de Giorgi, l'érudit d'outre-mer qui rédigea la *Bibliotheca Britannica* de 1824, où l'on remarque avec stupéfaction la mention suivante :

> COLOMBIERE Claude de la, a famous Jesuit, born at St. Symphorien, two leagues from Lyons, 1641 ; died 1682. — Cor Christi in coelis erga peccatores in terris, 1649. — ... (34).

un Vétéran du sacerdoce, Paris, 1823, ch. II, § III. Y sont visés les deux mandements de Mgr de Quelen, du 6 janvier et du 2 juillet 1822. Point « constitutionnaire », comme on disait au temps de la bulle *Unigenitus*, Tabaraud ne fut pas pourtant « constitutionnel » : il avait refusé le serment et émigré en Angleterre.

(34) Robert Watt, *Bibliotheca Britannica*, Edinburgh, 1824, vol. I., Authors, col. 249, l. m.

L'auteur du traité *Cor Christi*...? c'est le P. de La Colombière en personne, et il l'a publié à l'âge de huit ans !

A dessein ou par excessive ignorance, il n'est pas davantage tenu compte des dénégations de Grégoire et de Tabaraud dans une *Dissertation*, — le mot est de l'auteur, — sur l'histoire de la dévotion au sacré Cœur, parue en 1832, où est resservie, à peu près sous la forme accoutumée, la fable Goodwin. Cette dissertation fait partie des *Pièces justificatives*, — une appellation, dans l'espèce, bien usurpée, — de l'*Histoire de la Régence* par Pierre Edouard Lémontey (35). Lémontey, d'abord avocat et homme politique, s'était engagé de plus dans des travaux historiques, mais sans y dépouiller tout le vieil homme. Collaborateur au *Constitutionnel*, on dirait, à lire sa *Dissertation*, fond et forme, qu'elle fut écrite par lui en cette dernière qualité. Cette dissertation s'étend sur une vingtaine de pages in-8°, mais le début seul et, plus loin, quelques lignes nous intéressent ici directement.

« ... Pour apprécier, dit-il. les motifs qui engagèrent M. de Belsunce à consacrer son diocèse au Cœur de Jésus, il est nécessaire de connaître l'origine de cette mysticité, dont quelques détails ne manquent pas de singularité. Le premier qui imagina de rendre un culte à cette partie du corps terrestre dans lequel le Verbe s'était incarné fut un sectaire arménien [*sic*], le fameux Godwin [*sic*], chapelain et confident de Cromwell, et président du collège de la Madelaine à Oxford. Quelques-uns des fanatiques dont l'Angleterre abondait alors, mêlèrent cette nouveauté à leurs autres superstitions. On sait que les Stuarts ramenèrent avec eux un cortège de jésuites dont les mauvais conseils furent la principale cause de leur perte. Parmi ces moines était un père la Colombière, confesseur de la duchesse d'York, et non moins intrigant que cette fameuse reine de Saint-Germain. Il entendit parler de l'invention de Godwin, et vit tout d'un coup le parti qu'on pouvait tirer de cette image grossière pro-

(35) Dès 1821, dans une brochure *De la peste de Marseille et de la Provence pendant les années 1720 et 1721*, Lémontey avait annoncé une dissertation sur la dévotion au sacré Cœur, qui figurerait aux pièces justificatives de son ouvrage complet. Seulement quelques années après la mort de l'auteur fut éditée son *Histoire de la Régence et de la minorité de Louis XV*... (Paris, 1832). La dissertation promise se trouve, en effet, t. II, p. 442-460, Pièce n° VI : *De l'évêque de Marseille et de la dédicace de son diocèse au sacré Cœur de Jésus.* — Au mot Cœur. *Théol.* Sacré Cœur de Jésus, le *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle,* de Pierre Larousse, ne trouvait rien de mieux que de transcrire un fragment de la dissertation de Lémontey : « Le premier qui imagina de rendre un culte à cette partie du corps terrestre dans lequel le Verbe s'était incarné, fut un sectaire arménien [*sic*], le fameux Godwin, chapelain et confident de Cronwell, etc. », t. IV (Paris 1869), p. 542.

pre à frapper les sens de la multitude. Il résolut de l'introduire en France, où il faisait de fréquents voyages pour les intérêts de sa société. Les Jésuites, accoutumés sur toute la surface de la terre à se populariser par des rites empruntés de toutes mains, se disposèrent à propager cette nouveauté en dépit de son origine hétérodoxe.

Les moyens de sanctionner des pratiques de ce genre sont assez connus ; on procède par voie de miracle ou par vision. Le premier mode, qui est un renversement des lois de la nature, exige beaucoup d'art et peut, dans un temps où la foi décline, donner lieu à de fâcheuses découvertes. Le second, dont les sciences naturelles reconnaissent la possibilité, et qu'il est difficile de convaincre de mauvaise foi, paraît plus commode. Quand on voulut établir contre les adversaires de la présence réelle la fête du Saint-Sacrement, on eut recours aux révélations d'une hospitalière du pays de Liège, la sœur Julienne du Montcornillon. Le père la Colombière suivit la même route et trouva un sujet convenable dans une petite ville du diocèse d'Autun, appelé [*sic*] Paray-le-Monial, où les jésuites avaient une maison. On peut observer que depuis les pythonisses et les sibylles... » etc. (p. 443-444).

Lémontey néglige de confier à ses lecteurs où il a acquis la connaissance de ce qu'il répète ici relativement à Thomas Goodwin et au Père de La Colombière. Nul rappel d'*Antropisco Teriomaco* et de sa *Lettre* ; nulle référence même à l'un ou l'autre de ses copistes. Tout provient sans doute de quelque on-dit banal, rencontré çà ou là ; un on-dit des plus maigres, puisque, contrairement à l'usage, les *Opuscula*, le traité *Cor Christi* sont passés sous silence. L'épithète de « fameux », qu'il décerne à Goodwin, — si « fameux » qu'il est incapable d'en prononcer et d'en écrire le nom correctement, — semble mise là pour masquer le manque de savoir. D'ailleurs, c'est prudence, car les précisions, quand il en risque, ne lui réussissent pas. Le père la Colombière, *moine, confesseur* de la duchesse d'Yorck, dans un cortège de *Jésuites ramenés par les Stuarts*, — donc à la Restauration de 1660, — et faisant de *fréquents voyages* en France, autant d'indications aussi inexactes que positives. Lorsque, pas mal d'années après, un écrivain de la *Revue d'Edimbourg* viendra à étudier, — dans un article pas malveillant du tout, loin de là, — le récit de Lémontey, il lui faudra bien noter « that his account of « le fameux Godwin », and also of Father de la Colombiere, is full of equally careless mistakes (36) ».

On ne peut pas dire que jamais Lémontey ne mentionne ses sources, mais pour l'unique fois où cela lui arrive, il a une manière à lui de le faire. Dans la récapitulation sommaire de son « historique »,— à un endroit, d'ailleurs, où il s'agit seulement des idées de Goodwin,

(36) *The Edinburgh Review*, January, 1874, vol. 139, p. 256.

sans évocation, là, d'un lien supposé entre le P. de La Colombière et lui, — l'auteur écrit : « Autant les poètes et les amans firent bien d'employer le mot *cœur* au figuré, autant ce fut une idée basse et ignoble de ramener cette métaphore à la représentation matérielle de ce vilain muscle sangugnolent. Suivant le témoignage des écrivains anglais elle appartient à la brutale superstition de quelques fauteurs du régicide Cromwell, et je n'en suis point étonné » (p. 457). — Ces « écrivains anglais », quels sont-ils ? Allez y voir. Lémontey tient leurs noms secrets, et pour cause, sans doute. Mais une vague et incontrôlable allusion, jetée négligemment, donne, sans grand danger, l'air renseigné, et il n'en est pas à une légèreté d'affirmation près. Le critique, déjà cité, de la *Revue d'Edimbourg*, ne laisse-t-il pas percer, poliment, du scepticisme ? « We have sought in vain, for own part, for the « English writers » to whom M. Lemontey avows hinself indebted for this suggestion ». Et plus loin : « ... M. Lemontey and his (unfortunately) unnamed English authorities... (37) ».

Certes le nom de Michelet est resté autrement connu que celui de Lémontey, mais sa réputation ne doit rien à la valeur scientifique, étonnamment nulle, de son œuvre d'imagination dévergondée. Ennemi forcené du culte du sacré Cœur, — comme le prouvent maints passages de ses divers écrits ; — parfaitement étranger à la recherche personnelle, possédé de la manie, singulière chez un historien, de déformer la réalité, il allait de soi que Michelet adopterait, avec une confiance empressée, la fable Goodwin. On peut seulement être surpris qu'il se soit borné à la rappeler en passant :

« ... Le mélange des cœurs, agréable équivoque ! Le plus fécond principe des confréries qui fut jamais. Vers le milieu du siècle, le mouvement avait commencé par une Marie des Vallées, adoratrice de la Vierge ; ce fut d'abord le culte d'une femme pour le cœur d'uue femme. A ce cœur de Marie, celui de Jésus fut ajouté après coup par un Anglais, Godwin [*sic*], et l'oratorien Eudes, élève des Jésuites. Ceux-ci exploitérent les deux formes... » (38).

Au temps où écrivait Michelet était en cours de publication la seconde édition du *Dictionnaire de la Conversion et de la Lecture*, qui comportait, cette fois un article Sacré Cœur. Pour son auteur, on avait choisi quelqu'un sinon de compétent, du moins d'universel, ancien officier des armées de terre et de mer, ancien député de Béziers, vieil homme de lettres, intarissable et en tout genre, l'un des

(37) *The Edinburgh Review, loc. cit.*, p. 252, p. 263.

(38) JULES MICHELET, *Histoire de France au XVIIe siècle. Louis XIV et le duc de Bourgogne*, Paris, 1862, p. 164 (tome XIV de l'Histoire de France).

Quarante : Jean-Pons-Guillaume Viennet. Cette page de la quatre-vingt et unième année (à moins qu'elle n'ait été détachée d'un travail antérieur), n'aura rien ajouté à sa gloire, si gloire il y a :

« ... Cette dévotion n'a pas deux siècles d'existence. Son inventeur est un professeur d'Oxford, le nommé Thomas Godwin [*sic*], mort en 1642 (39), que les anglicans eux-mêmes traitèrent de nestorien, parce qu'il prêtait à Jésus-Christ un cœur de chair et de sang et qu'il reconnaissait ainsi les deux natures [ô mânes de Giorgi !]. Cette nouveauté vint aux oreilles du Jésuite La Colombière, confesseur de Marie Eléonore d'Este, duchesse d'York et depuis reine d'Angleterre, et le jésuite transporta en France cette invention d'un hérétique, à l'aide de la visitandine M. Alacoque, dont les visions, adroitement exploitées par la société de Jésus, servirent à propager ce que le pape Benoît XIV appela plus tard une *idolâtrie...* » — VIENNET, de l'Académie Française (40).

Après la guerre désastreuse de 1870 71 et durant la crise polititique ouverte par la chute de l'Empire, les catholiques de France recoururent avec ferveur, dans leurs aspirations au relèvement national, au Cœur de Jésus. Par réaction, dans les campagnes antireligieuses du radicalisme et de la libre-pensée, s'élevèrent des attaques violentes contre le culte du sacré Cœur. Pour alimenter ces diatribes on alla, comme naguère les « libéraux » voltairiens, se fournir dans la littérature janséniste. L'anecdote Goodwin fut naturellement exploitée.

Entre autres, le journaliste et politicien Louis Asseline y alla de sa brochure *Marie Alacoque et le Sacré-Cœur* (41) :

« L'histoire, écrit-il (p. 7 et 8), a souvent fait mention de Godwin [*sic*], le fameux chapelain et confident de Cromwell. Ce sectaire, tout pénétré de l'ardeur théologique qui donna un caractère si particulier à la révolution anglaise, s'avisa de prêcher que le cœur de Jésus, cette partie du corps dans lequel il avait daigné s'incarner, devait être l'objet d'un culte spécial. Son influence comme chapelain de Cromwell, comme docteur d'Oxford, et président du collège de la Madeleine, propagea assez rapidement cette doctrine et lui donna un grand retentissement en Angleterre, Godwin la consigna dans de nombreux écrits, dont une traduction latine fut publiée en 1658, à Heidelberg, sous le titre suivant : *Opuscula quaedam Thomae*

(39) Viennet abrège exagérément les jours de Th. Goodwin, qui mourut seulement le 23 février 1679-80, dans sa quatre-vingtième année.

(40) *Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture*, 2e édit., t. XV, Paris, 1868, p. 647.

(41) LOUIS ASSELINE, *Les nouveaux saints. I Marie Alacoque et le Sacré-Cœur*, Paris, 1873.

Godwini, interprete Guillelmo de Bono conventu (42). Le second de ces opuscules est intitulé : Cor Christi in coelis erga peccatores in terris.

Les jésuites ont nié le rapport existant entre les doctrines de Godwin et celles qu'ils ont attribuées plus tard à Marie Alacoque. Mais un religieux augustin, le père Giorgi, raconte dans un ouvrage publié à Rome, en 1772, sous le titre : Lettere italiane adjunte [*sic*] all' antirretico, qu'il a eu entre les mains les opuscules de Godwin, et qu'il a pu constater la parfaite conformité de ses vues touchant le Sacré-Cœur avec celles de la visitandine.

La nouvelle doctrine prêchée par Godwin faisait encore un certain bruit en Angleterre, à l'époque où un père de la compagnie de Jésus, le père La Colombière, était confesseur d'Eléonore d'Este, duchesse d'Yorck, la future exilée de Saint-Germain. La Colombière était à la fois exalté et intrigant, les Idées de Godvin le frappèrent en même temps dans ses instincts de spiritualité mystique et dans son esprit de propagande au profit de sa compagnie. Il comprit qu'il y avait un parti énorme à tirer de ce culte grossier qui devait frapper vivement les imaginations populaires, satisfaire à leur fétichisme inné et à ce besoin de matérialisme que méconnaissait le dur et abstrait jansénisme, Il y avait bien l'origine hérétique du nouveau rite ; mais cette objection n'était pas faite pour embarrasser des gens qui avaient créé le christianisme chinois, cette grosse affaire du pontificat de Prosper Lambertini.

Pour établir un culte, il faut au moins quelques miracles, et il n'est pas mal d'avoir des preuves de son origine divine... Les jésuites cherchèrent un instrument dans les couvents de femmes ; chose notable, en effet, ce sont toujours des femmes qu'emploient les entrepreneurs de miracles... Les jésuites trouvèrent ce qu'ils cherchaient dans un couvent du diocèse d'Autun, le couvent des filles de la Visitation, Mlle Marguerite-Marie Alacoque... »

Dans ce récit, rien d'inédit : des énonciations récoltées, semble-t-il, de ci de là, parfois estropiées. Le nom de Giorgi y réapparaît après une longue et ingrate éclipse, sans que, toutefois, lui soit restitué formellement son titre de créateur de la légende. Mais plus loin, L. Asseline va se trouver amené à fabriquer du neuf. Il a, en effet, consulté aussi des sources moins fantaisistes ; il en a tiré les faits de Paray-le-Monial, des dates exactes, ou frisant l'exactitude, lesquelles ne cadrent pas, évidemment, avec la chronologie truquée de ses devanciers. Pour combiner des données disparates, sa ressource est d'inventer, — ce qui est sans précédent, — un premier sé-

(42) Il n'est pas le premier à commettre ou à reproduire cette légère négligence : *Bono* au lieu de *magno* conventu. On la trouve déjà dans l'abbé de La Porte.

jour imaginaire du P. de La Colombière à Londres *avant* toute venue à Paray, c'est-à-dire, suivant lui, *avant* 1674 (43) :

« Il fallait les jésuites ; les jésuites vinrent. Dieu lui même les annonce... Peu de temps après, l'envoyé de Dieu arriva comme supérieur de la petite maison que les jésuites possédaient au [*sic*] Paray : c'était le P. La Colombière... Le P. La Colombière avait à cette époque trente-quatre ans (1674)... (p. 20). — Le P. La Colombière, convaincu par cette révélation, fit la consécration de lui-même à Notre-Seigneur, le vendredi 21 juin 1675... Les jésuites renvoyèrent immédiatement le P. La Colombière en Angleterre... (p. 22). — Sur ces entrefaites, le P. La Colombière, chassé d'Angleterre par décret du Parlement, revient malade au Paray. Marguerite-Marie lui prédit sa mort, qui arriva le 15 février 1682 » (p. 25).

A l'époque aussi où nous en sommes, l'appel de tant de voix au Cœur de Jésus, les imposantes manifestations en son honneur, notamment les pélerinages à Paray-le-Monial de juin 1873, ne passèrent pas inaperçus à l'étranger, et même y excitèrent l'attention. A cette occasion et à propos de quelques ouvrages anglais sur le sacré Cœur, la *Revue d'Edimbourg* publia un long article (44), dont la majeure partie est consacrée à l'étude critique d'un point de la *Dissertation* de P. E. Lémontey dont nous nous sommes occupés plus haut : le rattachement du P. de La Colombière à Thomas Goodwin.

L'auteur de l'article s'est proposé de faire « a careful and dispassionate examination », soit ! mais son examen n'en pèche pas moins par d'inadmissibles lacunes de documentation.

Pour lui, il s'agit d'une « idea occurred to M. Lemontey », d'une « conjecture », d'une « suggestion », d'un « statement », de M. Lémontey. Giorgi, et tous ceux qui, un siècle durant, ont répété ou réfuté ses dires, sont ignorés.

Sans entrer dans le détail de sa discussion, ni le suivre dans les va-et-vient du pour et du contre, notons seulement quelques-unes de ses opinions.

— Il exagère vraiment la probabilité d'emprunt ou d'influence, qu'il tire des similitudes relevées par lui entre l'opuscule de Goodwin et des écrits catholiques sur le sacré Cœur ; ces ressemblances ne sont pas telles qu'elles ne se puissent pleinement expliquer par la seule analogie de la matière traitée de part et d'autre.

— Il trouve « nothing more natural » que le P. de La Colombière,

(43) En réalité c'est dans le courant de février 1675, que le P. de La Colombière vint de Lyon à Paray. Né le 2 février 1641, il venait d'avoir, à ce moment, trente-quatre ans.

(44) *The Edinburgh Review*, January 1874, vol. 139. Ce qui concerne la présente question va de la p. 250 à la p. 271, où finit l'article.

à Londres, ait pris contact, sinon avec la personne, du moins avec l'écrit de Goodwin, mais il n'apporte aucun indice positif, qui autorise le passage de la possibilité à la probabilité (45).

— Il ne dissimule pas que le récit de Lémontey est, dans ses précisions historiques, « very careless and full of errors », « full of careless mistakes », méanmoins il lui est, quant au fond même, favorable.

Voici en quels termes il énonce finalement son avis :

If Marie Alacoque was, as the Pope, makes her, a divinely chosen vessel for the communication of His will to mankind in the same sense as the Apostles were of old, there is nothing further to be said. If she was not — if she was a mere hnman agent, — then the conjecture of M. Lemontey, and his anonymous English authorities, is probably the reasonable one.

Or ce jugement, — indépendamment de la question du caractère surnaturel des révélations de Marguerite Marie, — n'est pas acceptable, parce que subsiste et le tient en échec l'obligation péremptoire de l'ordre chronologique des faits : les révélations de Paray, la connaissance qu'en eut sur place le P. de La Colombière ont précédé le départ de celui-ci pour l'Angleterre et donc tout ce qu'il aurait pu apprendre en Angleterre.

Une page plus haut, la portée de cette objection souveraine n'avait pas échappé à l'auteur de l'article, mais il pensait en avoir eu raison par des considérations qui, si sincères qu'elles puissent étre, étaient, en fait, tellement erronées qu'elles laissaient ladite objection intacte et décisive comme devant. Parlant du P. de La Colombière, il avait écrit :

We find at least no evidence — though M. Lemontey seems to imagine that such is traceable (46) — of his having been in England of any previous occasion. And it is scarcely probable that any

(45) Dans les deux volumes des *Lettres spirituelles du P. Claude de la Colombière de la Compagnie de Jésus*, publiées une première fois à Lyon, en 1715, un bon nombre sont écrites pendant son séjour à Londres ; il y parle de ses préoccupations, de ses relations, de son activité dans le domaine des intérêts religieux : pas la plus légère trace d'une connaissance de Goodwin ou de son *Traité*. Mais le critique anglais semble bien ignorer l'existence de ces *Lettres*.

(46) Sans documents aucun, contre toute vérité historique, Lémontey n'avait pas craint d'écrire : « Il entendit parler de l'invention de Godwin... Il résolut de l'introduire en France, où il faisait de fréquens voyages pour l'intérêt de sa société. » — un de ces *careless mistakes*, qui lui sont familiers.

knowledge of Goodwin's work could have reached him before his arrival there. We should be driven therefore, on this reasoning, to the conclusion that there was a mere casual, though very strange coincidence between the two. — But to such reasoning there is very pregnant reply...

Eh bien, non, la réponse opposée à ce très juste raisonnement, loin d'être « pregnant » était vide de toute valeur et l'argument gardait sa pleine efficacité. La soi-disant réponse était, en effet, purement fondée sur cette assertion que, relativement à Marguerite Marie, ainsi qu'au P. de La Colombière, « the dates... are in truth entirely vague and unsettled » ; ce qui est absolument faux. Les dates nécessaires sont nettes et établies avec certitude (47).

A ce même endroit de la discussion, le critique anglais montre à quel degré il est insuffisamment renseigné. Il prend le P. Rolin pour le rédacteur du *Mémoire* (48), alors que c'est à celui-ci que le *Mémoire* est adressé. Il formule même cette énormité : « Margaret Mary, we believe, left no writing at all ». Il ne tenait tout de même qu'à lui de consulter les deux volumes *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie,* publiés à Paris, en 1867. Selon lui, les quelques indications existantes sur « De la Colombiere's doings in England are contained, so far as we know, in a few pages of meditations made during his spiritual retreats, and commited to paper — or, at all events, to the press, — after his decease ». Il ignore donc totalement les *Lettres* écrites de Londres. Mais, puisqu'il a quelque notion des notes de retraite, et donc de la retraite faite à Londres, en janvier 1677, que ne s'est-il reporté au passage souvent cité, où il aurait lu : « ... J'ai reconnu que Dieu vouloit que je le servisse en procurant l'accomplissement de ses desirs touchant la dévotion qu'il a suggerée à une personne à qui il se communique fort confidemment, et pour laquelle il a bien voulu se servir de ma faiblesse... (49) ». Dans sa loyauté, il eût dû reconnaître, comme l'avait fait Tabaraud lui-même, que ces seules lignes démontrent clairement ce qui est

(47) Les quatre grandes apparitions ont eu lieu en 1673, 1674, 1675 ; la principale, la plus souvent relatée, est de juin 1675. — Le P. de La Colombière habita Paray de février 1675 à septembre 1676 ; ensuite son séjour, unique et continu, en Angleterre dura d'octobre 1676 à décembre 1678.

(48) Ledit *Mémoire*, qui est moins un récit de sa vie que l'histoire des grâces reçues par elle, fut écrit, sous ce titre, par Marguerite-Marie, en 1685-86, pour le P. Ignace Rolin et sur son ordre. Le manuscrit autographe est conservé au monastère de la Visitation de Paray-le-Monial.

(49) *Retraitte spirituelle du R. P. Claude de la Colombière de la Compagnie de Jésus*, Lyon, 1684, p. 246.

prouvé par ailleurs de maintes façons, à savoir que les révélations de Paray et la connaissance qu'en eut là le P. de La Colombière sont *antérieures* à sa venue à Londres, et que, par conséquent, le système, dit ici de Lémontey, ne tient pas debout,

Passé 1874, je n'ai plus, pour mon compte, rencontré dans les écrits contre le sacré Cœur, la fable Goodwin adoptée ou rappelée (50), sauf dans un petit volume anticlérical de Jules Lermina ; encore paraît-elle là sous un aspect insolite et plus qu'à demi infirmée.

« Il convient, a écrit Lermina, de signaler une équivoque dont se targuent les écrivains religieux. Ils se plaiseut à affirmer que la doctrine du Sacré-Cœur aurait déjà jeté des racines en Angleterre, grâce aux écrits d'un certain Thomas Goodwin (et non Godwin, comme ils l'orthographient). Voici la vérité : ce Thomas Goodwin, prêtre non conformiste (1600-1679), qui ne figure pas dans les encyclopédies françaises (51) a laissé cinq volumes in-folio de sermons et de dissertations (1681-1696), parmi lesquels (52) un traité qui a pour titre : — *Christ heart toward the sinners.* — Le cœur du Christ à l'égard des pêcheurs (53). — Or cet opuscule n'est qu'une de ces homélies grandiloquentes et banales qui pullulent dans les bibliothèques cléricales, de quelque confession qu'elles se réclament. Le *Christ heart* est pris dans le sens symbolique d'amour, de miséricorde et ne touche en aucune façon à la matérialisation physique du viscère dénommé Sacré-Cœur. Nous verrons d'ailleurs comment les écrivains religieux procèdent quand il s'agit de créer à leurs imaginations une généalogie fantaisiste.

« La Colombière connut-il ce factum ? C'est fort possible Se servit-il du titre pour donner l'illusion d'une propagande grandissante ? La chose n'aurait rien d'étonnant. En tout cas laissons Thomas Goodwin à son repos et à son innocence (54). »

D'où vient que l'*aneddoto* fabriqué et patronné par A. A. Giorgi,

(50) Gustave Téry lui-même n'a pas recours à elle dans *Les Cordicoles*, Paris, 1902. La *Realencyklop. für protest. Theol...* (3e édit., t. VII, 1899, col. 777) l'écarte.

(51) Jules Lermina exagère : Thomas Goodwin figure, par exemple, dans Dr. Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXI (Paris, 1857, col. 262-263.

(52) Il se trouve que, justement, l'édition ici indiquée (de Thankful Owen, etc., Londres, 1682-1704) ne contient pas le traité *The Heart of Christ...* D'ailleurs ce traité, publié en 1642, avait eu plusieurs éditions du vivant de l'auteur.

(53) Je transcris fidèlement anglais et français. Il paraît que l'on doit à J. Lermina une traduction de Shakespeare.

(54) Jules Lermina, *Marie Alacoque et le Sacré-Cœur*, Paris, Bureaux du « Radical », s. d. [1902], p. 97.

après un long siècle de vitalité, paraisse enseveli dans l'oubli? En partie, peut-être, par suite de la publication d'ouvrages, doctes et accessibles, où les faits et dates sont clairement et authentiquement établis (55) ; si bien que, depuis lors, quiconque a la probité élémentaire de prendre des informations, se rend vite compte que, historiquement parlant, la fable Goodwin s'avère insoutenable, voire inconcevable.

Est-ce à dire qu'elle ne réapparaîtra plus jamais? Il ne faut jurer de rien ; ce serait compter sans l'ignorance, le manque de critique et la mauvaise foi.

René du Bouays de La Bégassière.

(55) Entre autres : *Vie et Œuvres de la b. Marguerite Marie Alacoque*, 3e édit., Paris, 1915, t. I et II ; Aug. Hamon, *Hist. de la dévotion au Sacré Cœur*, t. I, 5e édit., Paris, 1923 : *Vie de sainte Marguerite Marie ;* Pierre Charrier, *Hist. du vén. P. Claude de la Colombière*, Lyon-Paris, 1894.

LA RÈGLE DU MAITRE ET LA RÈGLE DE S. BENOIT

Bien que la RAM ait déjà publié deux articles sur la Regula Magistri, *il nous a paru qu'il y aurait profit à donner encore la parole sur cet important problème à celui qui l'a soulevé le premier de nos jours, et qui a consacré plusieurs années à son étude. Nous avons donc accueilli avec empressement la proposition que nous a faite Dom A. Genestout de publier le Mémoire où il expose les preuves qu'il estime décisives, en faveur de l'antériorité de la* Regula Magistri *sur celle de saint Benoît. Pour ne point affaiblir le faisceau de ces preuves nous avons laissé subsister certaines citations qui ont été déjà utilisées.* F. C.

Les pages qui suivent, écrites en Janvier et Février 1939, sont antérieures aux articles consacrés par le Rme D. Capelle dans les Recherches de Théologie ancienne et médiévale *(Mars 1939) et plus récemment ici même par le R. P. Cavallera aux rapports de la de la Règle de S. Benoît avec celle du Maître. Elles sont reproduites telles quelles, — à l'exception de ce qui concerne les « vers de Simplicius », qu'il a paru nécessaire de présenter avec plus de précision, — d'autres occupations et la maladie ayant empêché les remaniements qui auraient éliminé quelques développements devenus inutiles après ces articles et permis de défendre de façon plus directe l'unité de la Règle du Maître, en réponse à l'hypothèse proposée par D. Capelle après son exposé, trop bienveillant, de l'un de nos arguments. Nous remercions le Directeur de la RAM. de les avoir acceptées malgré ce double défaut.*

Le témoignage historique le plus ancien que nous possédions sur la règle bénédictine est renfermé dans le passage bien connu des *Dialogues* où S. Grégoire le Grand se plaît à la louer pour la lucidité de l'exposé et reconnaît dans la discrétion son mérite principal (1). Ces lignes sont précieuses, car elles fondent solidement l'authenticité du texte que nous possédons sous le nom de S. Benoît et qui, identique, nous apparaît pour la première fois, dès le milieu du VII[e] siècle, utilisé et cité sous le même nom par S. Donat de Besançon

(1) Dialog. l. II, c. 36 : discretione praecipuam, sermone luculentam

dans sa *Regula ad Virgines*. Mais elles ne nous fournissent aucune donnée capable d'éclairer les conditions dans lesquelles cette Règle a été écrite : sur la date précise de sa composition, sur les circonstances qui ont amené S. Benoît à la rédiger, sur le dessein qu'il poursuivait, sur les vues qui l'ont inspiré, elles ne nous apprennent absolument rien.

Bientôt après S. Grégoire, il est vrai, les mentions ne cesseront plus d'aller en se multipliant ; mais elles ne nous révélent rien d'autre que les progrès de sa diffusion : progrès si continus et irrésistibles d'ailleurs que toutes les autres règles ne tarderont pas à s'effacer devant elle, et que leur souvenir même ira parfois jusqu'à disparaître. En 811, Charlemagne pourra se demander si il y avait eu des moines en Gaule avant qu'y eût pénétré la Règle de S. Benoît (2).

Cette absence complète d'informations sur les origines de la Règle bénédictine et cette obscurité qui enveloppe encore aujourd'hui pour nous la naissance des vieilles règles monastiques expliquent seules comment a pu être méconnu pendant tant de siècles le fait que nous voulons démontrer dans ces pages, et dont la connaissance nous semble justement capable de dissiper, au moins dans une très large mesure, tant de ténèbres accumulées.

Ce fait se résume en peu de mots : la Règle du Maître, retenue jusqu'ici comme une œuvre écrite en Gaule vers le milieu du VII[e] siècle et comme dépendant étroitement de la Règle de S. Benoît, est en réalité une œuvre antérieure à cette dernière. Elle est source et non tributaire, de la Règle bénédictine, qui lui a emprunté une partie fort longue et importante de son texte et, pour le reste, l'a suivie de très près, mais sans la reproduire textuellement.

Conscient de l'importance d'une semblable conclusion dont trois années et davantage d'études nous ont imposé l'évidence, nous aurions voulu ne la présenter qu'avec toute l'ampleur de sa démonstration, dans un volume contenant dans leur détail tous les moyens de la preuve et l'exposé également détaillé des résultats auxquels nous sommes parvenu sur la date et le lieu d'origine de la Règle du Maître. Des articles récents (3), qu'il est permis de juger prématurés malgré leurs mérites, nous ont montré la nécessité de ne pas attendre le délai nécessaire pour l'achèvement et l'impression de cet ouvrage et de couper court par un exposé réduit, mais portant sur l'es-

(2) Cf. *Monum. Germ. Hist.* : *Capitul. Reg. Franc.*, t. I, P. I, p. 162 : Inquirendum etiam si in Gallia monachi fuissent, priusquam traditio regulae sancti Benedicti in has parroechias pervenisset.

(3) Des RR. PP. Pérez de Urbel et Alamo dans la *Revue d'Hist. Eccl.* de Louvain (1[er] oct. 1938) et du R. P. J. Mac Cann dans la *Downside Review* (1[er] janvier 1939).

sentiel du problème soulevé, à toute fausse interprétation et à des débats non dépourvus d'inconvénients.

Nous ne dirons donc rien ici des raisons, pour nous certaines, qui font remonter la composition de la Règle du Maître aux toutes premières années du Ve siècle, ni de celles, qui nous paraissent difficilement contestables, qui situent son origine en Dacie, dans le diocèse ou tout au moins dans le voisinage immédiat et sous l'influence de l'évêque Nicétas de Rémésiana. Nous nous bornerons à mettre en lumière le fait énoncé plus haut de l'antériorité de la Règle du Maître par rapport à celle de S. Benoît. Et contraints par les étroites limites d'un article de renoncer à l'exposé détaillé, sans lequel ils perdraient de leur force, de tous les arguments qui soutiennent cette conclusion, il nous semble préférable d'insister presque exclusivement sur l'étude comparative des textes communs aux deux Règles. L'examen des différences de détail qui s'y découvrent ou des anomalies que laisse apercevoir dans l'une d'elles l'absence ou la présence de passages qui figurent ou font défaut dans l'autre, en donnant au lecteur le moyen de prendre un contact direct avec les textes et d'éprouver lui-même les résultats proposés, nous paraît un moyen suffisant pour le conduire à un jugement ferme, sans qu'il soit nécessaire d'attendre l'exposé des autres arguments, que nous indiquerons d'ailleurs brièvement ensuite, avant de terminer par quelques remarques sur l'unité de composition de la Règle du Maître.

I

Notons, d'abord, d'un mot que nous sommes aussi dépourvus de têmoignages historiques sur la *Regula Magistri* que sur la Règle de S. Benoît, si on excepte un texte où elle est certainement mentionnée, mais où personne ne la reconnaît plus depuis au moins le début du VIIIe siècle et que nous étudierons plus loin (4). Les plus anciens témoignages directs que nous ayons sur elle ne sont pas antérieurs au début du IXe siècle. Ils émanent de S. Benoît d'Aniane et de Smaragde qui, à en juger par la façon dont ils la traitent, le premier dans le *Codex Regularum* et dans la *Concordia Regularum*, le second dans son commentaire sur la Règle de S. Benoît, n'hésitaient pas à la considérer comme postérieure à cette dernière (5).

(4) Le c. LI du *de viris illustribus* de Gennadius vise probablement la Règle du Maître, mais, faute de certitude, nous préférons n'en rien dire ici.

(5) Nous devons laisser de côté ici l'exposé des opinions professées sur elle par les critiques modernes. Il est pourtant nécessaire de rappeler qu'elle n'a été, jusqu'aux articles ci-dessus mentionnés de la *Rev. d'Hist. Eccl.*, l'objet d'aucun travail capable de faire impression autrement que par la réputation de son auteur, ce qui n'est pas toujours suf-

Nos deux règles ont, on le sait, textuellement en commun, à l'exception des divergences que nous nous proposons justement d'étudier, toute la portion qu'elles consacrent à l'exposé de la doctrine spirituelle monastique. Celle-ci comprend, du côté de S. Benoît, le Prologue et les chapitres I à VII inclusivement, et du côté du Maître le premier Prologue, le second Prologue (ou *Thema*) et les dix premiers chapitres. Dans cet ensemble, il faut exclure le chapitre III de la Règle de S. Benoît (*de adhibendis ad consilium fratribus*), qui est de discipline extérieure et a son équivalent dans la Règle du Maître à la fin du chapitre II (*qualis debeat esse abbas*), mais sans aucune similitude de texte. Quant aux passages propres à chaque règle dans l'intérieur de cet ensemble, ils sont répartis de façon fort inégale, étant nombreux et parfois fort longs chez le Maître, tandis que S. Benoît n'en a qu'un très petit nombre et qui ne dépassent guère une dizaine de lignes. Les divergences portant sur un ou quelques mots

fisant. Le premier à en parler a été D. Hugues Ménard dans la préface et dans les notes de son édition de la *Concordia Regularum* de S. Benoît d'Aniane (Paris, 1638). Ses conclusions ont été reproduites, sans grand apport nouveau, et le plus souvent avec une fidélité presque littérale, par tous les bénédictins, qui, depuis Heften (*S. Benedictus illustratus sive disquis. monast. l. XII*, Anvers 1644), jusqu'à Brockie (réédition du *Codex Regul.* de L. Holstein, Augsbourg, 1759), mauristes ou non, en ont parlé après lui. Leurs arguments se réduisent à une appréciation sévère, mais que n'appuie aucune démonstration précise, de la mauvaise latinité et de l'infériorité d'esprit du Maître. A ces traits, qui leur ont paru suffisants pour imposer la date plus tardive de sa règle, les bénédictins ont ajouté un argument d'ordre linguistique destiné à appuyer sa localisation en France, au VII[e] siècle. L'utilisation faite par tous avec insistance à cet effet de l'emploi par le Maître du mot *maior domus* (c. XI) peut donner une idée de la façon vraiment rapide avec laquelle ils ont formé leur conviction. Par un contresens évident ils ont rapproché ce mot de l'acception politique qu'il avait prise en Gaule au VII[e] s., alors qu'il a dans la *Reg. M.* le sens qu'il avait couramment aux IV[e] et V[e] siècles de serviteur intendant d'une riche maison romaine, au témoignage de S. Jérôme et d'Orose. A. Malnory (*Quid Luxovienses*... Paris, 1894, p. 41), a cherché à rattacher la Règle du Maître à la Bourgogne à raison de certains points de contact qu'elle présenterait avec les institutions colombaniennes. La demi-page de son exposé peut soulever des interrogations intéressantes ; elle ne suffit pas à y répondre. Il faut en dire autant des pages plus solides, mais fort prudentes et qui ne concluent pas, consacrées par L. Traube à la Règle du Maître, qu'il croit d'ailleurs, comme ses devanciers, postérieure à celle de S. Benoît (*Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, 2[e] éd. par H. Plenkers, Munich, 1910, pp. 36 et 98-101). — Toute recherche nouvelle sur la *Reg. M.* a, on le voit, le champ libre devant elle.

sont relativement fort peu nombreuses. Et ce fait souligne le parti pris du rédacteur postérieur de suivre fidèlement son modèle.

Nous n'examinerons que les passages les plus importants, au nombre d'une quinzaine environ. L'ordre plus indiqué à première vue serait sans doute celui même où ils se présentent dans nos textes. Nous grouperons pourtant d'abord quelques passages dont la valeur probante se trouve renforcée par le fait qu'il est possible de leur adjoindre, dans la comparaison, un troisième texte semblable. La façon dont chacun des deux se comporte vis-à-vis de ce troisième témoin éclaire le lien qui les unit entre eux.

1. Regula Magistri : Thema.	Psaume 33 (6)	Regula S. Benedicti : Prologue, ll. 45-47 (7)
Et cum haec feceritis oculi mei super vos *justos* et aures meae (ms. meas) in praeces vestras.	16 Oculi Domini super *justos* et aures ejus in preces eorum.	Et cum haec feceritis, oculi mei super vos et aures meae ad preces vestras.

(6) On peut sans doute objecter que l'argument tiré du rapprochement avec un troisième texte ne vaut pas grand'chose lorsque ce dernier est un texte scripturaire. Le second auteur en effet, en le rétablissant par un mouvement spontané de sa mémoire s'écartera très plausiblement sur ce point de la source qu'il suit habituellement avec un soin visible. Mais il suffit d'examiner de près les cas apportés ici pour constater que ce rétablissement spontané d'un texte familier ne saurait être la vraie raison de l'accord qui y oppose le Maître et le texte biblique à S. Benoît, Il y a là des particularités qui trahissent l'ordre véritable de composition des deux Règles.

(7) Nous citerons la Règle de S. Benoît d'après la seconde édition de D. C. Butler, *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*, Fribourg, 1927. — La *Regula Magistri* figure au tome 88 de la *Patrol. lat.* de Migne. Son texte reproduit celui donné par Brockie dans sa réédition (t. I, 1759) du *Codex Regularum* d'Holstein (Rome 1661 et Paris 1663). Holstein s'était servi pour son édition d'une transcription faite pour lui sur un ms. de Cologne du XVe siècle. Ce ms. en reproduisait lui-même un autre, alors conservé à l'abbaye de S. Maximin de Trèves et actuellement à Munich (Stadtbibl. 28118), qui est une copie faite au IXe s. de tout le *Codex Regularum* de S. Benoît d'Aniane. Nous possédons encore le ms. de la *Reg. Mag.* qui a servi à S. Benoît pour l'établissement de son *Codex*. Il est à Paris (Bibl. Nat., lat. 12205) et y vient, par S. Germain des Prés, de Corbie. Nos éditions imprimées dépendent en définitive, on le voit, de ce seul ms. Ecrit en Gaule, dans la seconde moitié du VIIe s., en une onciale décadente fort soignée, il présente malheureusement un texte très corrompu et en beaucoup d'endroits irréparable. S. Benoît d'Aniane l'a souvent corrigé, mais sans l'aide d'autres mss. C'est d'après notre transcription de ce ms. que nous citerons ici la *Reg. Mag.* — Il existe des fragments assez importants de la *Reg. M.* dans un second ms.

Ce passage du Prologue (ll. 36-47) suit étroitement, en les citant ou les paraphrasant, les versets 13 à 16 du psaume 33, qui l'a évidemment inspiré. Or il est naturel de considérer le texte le plus fidèle à une source première comme étant plus proche d'elle et antérieur au texte moins fidèle. Sinon, il faudrait admettre que l'écrivain qui y a trouvé l'inspiration de sa pensée et a modelé sur elle l'expression de cette dernière, peut en même temps s'en écarter plus que celui qui agit sans pensée personnelle et en simple transcripteur du premier. La Règle du Maître plus fidèle au texte du psaume apparaît donc ici comme intermédiaire entre lui et la Règle de S. Benoît. Il ne s'agit que d'un mot, important il est vrai et dont l'absence dans la Règle de S. Benoît ne saurait s'expliquer par une distraction de copiste. Aussi ne voudrait-on pas insister. Mais il fournit l'occasion d'une remarque que suggèreront de même la plupart des textes que nous avons à examiner. Si c'est S. Benoît qui joue le rôle de modèle, on est conduit à admettre que le Maître a été capable de mieux pénétrer sa pensée que lui-même et en même temps a su en améliorer l'expression. On le croira d'autant moins que tout l'argument sur lequel on a voulu fonder l'antériorité de S. Benoît se résume dans la supériorité de pensée et de style que l'on devrait reconnaître à l'œuvre de ce dernier.

2. Reg. Mag. : Thema	Ps. 14	Reg. S. Ben., Prol. ll. 58-94
Sed interrogemus cum Propheta		Sed interrogemus cum Propheta
Dominum dicentes ei :		Dominum dicentes ei :
Domine, quis habitavit in tabernaculo tuo	1. Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo	Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo
aut quis requiescit in monte sancto tuo ?	aut quis requiescet in monte sancto tuo ?	aut quis requiescit in monte sancto tuo ?

plus ancien encore, venu lui aussi de Corbie et de S. Germain à Paris (Bibl. Nat.. lat. 12634). Ecrit au début du VII[e] s., son texte est meilleur ; mais il se rattache de près à la même famille que le précédent et n'est pas d'un très grand secours pour le corriger. Il permet néanmoins cette constatation importante, que, si le style du Maître est trop souvent relâché, embarrassé et lourd, l'œuvre sortie de ses mains ne devait pourtant pas contenir les nombreuses incorrections syntaxiques qui la déparent pour nous si fâcheusement. — Pour l'histoire des éditions du *Codex Regularum*, cf. H. Plenkers, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln* (Munich, 1906).

Post hanc interrogationem, fratres, audiamus contra nos Dominum iterum respondentem et ostendentem nobis viam ipsius tabernaculi, dicens :		Post hanc interrogationem, fratres, audiamus Dominum respondentem et ostendentem nobis viam ipsius tabernaculi, dicens :
Qui ingreditur sine macula, Qui operatur justitiam,	2. Qui ingreditur sine macula et operatur justiciam,	Qui ingreditur sine macula et operatur justitiam,
Qui loquitur veritate(m) in corde suo,	3. Qui loquitur veritatem in corde suo,	Qui loquitur veritatem in corde suo,
Qui non egit dolum in lingua sua, Qui non fecit proximo suo malum, Qui obprobrium non accepit adversus proximum suum,	Qui non egit dolum in lingua sua, nec fecit proximo suo malum et opprobrium non accepit adversus proximos suos ;	Qui non egit dolum in lingua sua, Qui non fecit proximo suo malum, Qui opprobrium non accepit adversus proximum suum,
Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasione a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum et parvulos cogitatus ejus tenuit et adlisit ad *Christum petram* ;	4 ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus ; [ps. 136, 9 : beatus qui tenebit et adlidet parvulos tuos ad *petram*]	Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasione sua a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum et parvulos cogitatus ejus tenuit et adlisit ad *Christum* ;
Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri aestimantes, operantem in se magis Dominum magnificent, illud cum Propheta dicentes : non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam. Nec Paulus apostolus de prae(di)catione sibi aliqua inputavit dicens : gratia Dei sum id quod sum, et item ipse dicit : Si gloriari	timentes autem Dominum glorificat (ps. rom.: magnificant) ; [ps. 113^{b}, 1 : non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam]. [I Cor., XV, 10 : gratia Dei sum id quod sum]. [II Cor., XII, 1 : si	Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant, illu dcum Propheta dicentes : non nobis domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam. Sicut nec Paulus apostolus de praedicatione sua sibi aliquid imputavit dicens : gratia Dei sum id quod sum, et iterum ipse dicit :

oportet non expedit mihi.	gloriari oportet non expedit quidem]. [II Cor., X, 17]	qui gloriatur in Domino glorietur.
Ergo subsequitur Dominus viam vitae beatae per monita sua dicens : qui jurat proximo suo et non decepit eum,	qui jurat proximo suo et non decipit ;	
Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, qui munera sua super innocentes non accepit.	5. Qui pecuniam suam non dedit ad usuram et munera super innocentem non accepit.	
Et subsequitur nobis Dominus in evangelio dicens :	[Matth., VII, 24 :	Unde et Dominus in evangelio ait :
Qui audit haec verba mea et facit ea non movebitur in aeternum.	qui audit verba mea haec et facit ea] qui facit haec non movebitur in aeternum.	Qui audit verba mea haec et facit ea,
Et nos interrogemus eum dicentes : Quomodo Domine, non movebitur in aeternum ? Respondet nobis iterum Dominus : Quomodo ? quia		
Similabo eum viro sapienti	[Matth, ib.: assimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam	Similabo eum viro sapienti
Qui aedificavit domum suam		Qui aedificavit domum suam
super petram ; venerunt flumina, flaverunt venti	supra petram : 25 ... venerunt flumina, et flaverunt venti	super petram ; venerunt flumina, flaverunt venti
et inpegerunt in domo illa	et irruerunt in domum illam	et impegerunt in domum illam
et non cecidit. Fundata enim erat super petra(m).	et non cecidit. Fundata enim erat super petram...	et non cecedit, quia fundata erat super petram.
Haec complens Dominus *tacet,* exspectans nos cotidie his sanctis suis monitis factis nos respondere debere.	28. Et factum est cum consummasset Jesus verba haec...]	Haec complens Dominus exspectat nos cotidie his suis sanctis monitis factis nos respondere debere.

Les choses se présentent de la même façon que précédemment, mais la démonstration trouve ici de précieux enrichissements.

1. Le psaume 14 sert d'inspiration à tout ce passage ; là même où il est seulement paraphrasé, on en retrouve tous les mots (v. 4). L'infidélité du texte de S. Benoît, qui omet le verset 5, révèle son caractère secondaire et dérivé.

2. Dans la citation du psaume 136, introduite dans la paraphrase du verset 4 de ce psaume 14, *Christum* est une glose de *petram* et ne s'explique ici que par la présence de ce dernier mot. Pourtant S. Benoît a *Christum*, mais omet *petram*. Tandis que chez le Maître, le procédé littéraire est tout à fait normal, S. Benoît a la glose mais omet le mot auquel elle s'applique et qui l'a suggérée !

3. La transition du psaume 14 à la citation de S. Matthieu est faite chez le Maître avec habileté et non sans bonheur littéraire ; l'enchaînement apparaît au contraire tout artificiel dans la Règle bénédictine, où la conjonction *unde*, qui répond fort mal à ce qui précède, révèle le remaniement. — Tout lecteur familiarisé avec la Règle de S. Benoît reconnaîtra dans cette transition dialoguée, absente ici de la règle bénédictine, un tour littéraire propre à l'auteur du Prologue, où on le retrouve deux fois dans des passages communs aux deux règles. C'est un indice que nous pouvons noter en passant, et qui témoigne assez clairement en faveur de l'unité du style de la Règle du Maître.

4. Cette citation de S. Matthieu est chez le Maître conforme au texte biblique : *fundata enim erat*. S'il dépendait de S. Benoît qui a un inexact : *quia fundata erat*, comment expliquer cette conformité ?

5. Après cette citation, les mots *haec complens* montrent que le premier rédacteur de ce passage savait fort bien que la comparaison de l'homme sage et de la maison fondée sur la pierre forme la conclusion du discours sur la montagne. Et le mot *tacet*, qui figure chez le Maître mais manque chez S. Benoît, clairement inspiré par ce fait, a pour dessein de souligner l'attitude du Christ qui après avoir indiqué aux moines leur programme de vie attend maintenant leur réponse, qu'ils devront fournir par leurs actes. On comprend que le second rédacteur ait laissé tomber ce mot comme inutile, et, probablement, parce qu'il n'en voyait pas exactement l'origine. On ne comprend pas, au contraire, qu'il ait pu être ajouté par un rédacteur n'ayant pas lui-même conçu ce morceau ni choisi les textes destinés à illustrer sa pensée.

3. Reg. Mag. c. III. Quae est ars sancta...	Reg. S. Ben., c. IV. Quae sunt instrumenta...
Primo... [hunc] ex toto corde et ex tota anima diligere.	In primis... Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute.

Deinde in secundis diligere proximum tamquam seipsum.	Deinde proximum tamquam seipsum.
Deinde non occidere,	Deinde non occidere,
non adulterare,	non adulterari,
non facere furtum,	non facere furtum,
non concupiscere,	non concupiscere,
non falsum testimonium dicere,	non falsum testimonium dicere,
honorare *patrem et matrem*	honorare *omnes homines*
et quod sibi non vult fieri alio ne faciat.	et quod sibi quis fieri non vult alio ne faciat.

Il n'est pas possible de rattacher cette énumération des devoirs envers le prochain à un texte évangélique déterminé, et c'est pourquoi nous n'en reproduisons aucun en regard de celui de nos deux règles (8). Mais qu'elle se rattache directement à l'Evangile, c'est ce qu'il n'est pas possible de nier. Dès lors, la présence de *honorare omnes homines* chez S. Benoît au lieu de *honorare patrem et matrem*, qui figure chez le Maître et reproduit le texte biblique, trahit une correction et l'intention de substituer une formule générale à une formule trop étroite et dépourvue d'application pratique dans une vie cénobitique plus strictement fermée.

4. Reg. Mag. c. X : de humilitate	Cassien, *Institutiones*, l. IV, c. 39	Reg. S. Ben. c. VII : de humilitate
	Humilitas his indiciis conprobatur : ... septimo	
Deinde sextum humilitatis gradum in scala coeli ascendit discipulus		Sextus humilitatis gradus est
si omni vilitate vel extremitate contentus sit, et ad omnia quae sibi *praebentur* velut operarium malum se iudicet et indignum, dicens sibi cum Propheta : ad nihilum, etc.	si omni vilitate contentus sit, et ad omnia se quae sibi *praebentur* velut operarium malum iudicarit [*add.* et *al.*] indignum.	si omni vilitate vel extremitate contentus sit monachus, et ad omnia quae sibi *injunguntur* velut operarium se malum iudicet et indignum, dicens sibi cum Propheta : ad nihilum, etc.

A l'exception d'un mot, les deux règles ont exactement le même texte. Le procédé de transcription ressort avec évidence, et il n'y a aucune vraisemblance pour que le Maître, s'il copiait S. Benoît, ait pu penser à rétablir le texte de Cassien sur un point aussi peu important. Sa fidélité à ce dernier doit venir de ce qu'il était, lui, en rapport direct avec Cassien, et non S. Benoît. Et ce dernier a sans doute

(8) Cf. *Matth.*, XIX, 18, où d'anciennes versions lisaient *non occides* au lieu de *non homicidium facies* de la Vulgate, *Marc*, X, 19; *Luc*, XVIII, 20.

voulu corriger son texte, car *injunguntur* peut paraître plus clair que *praebentur*. On peut d'ailleurs se demander si en réduisant ainsi ce degré à une certaine pratique de l'obéissance, il ne s'est pas écarté du vrai sens, car le contexte semble viser toutes les situations humiliantes qui peuvent « s'offrir » au moine.

5. Reg. Mag. c. X, c. finem	Cassien, *Instit.*, l. IV, c. 39	Reg. S. Ben., c. VII
Ergo his omnibus humilitatis gradibus a discipulo perascensis vitae hujus in timore Dei bene persubitur scala, et mox ad caritatem illam Domini pervenientes [perveniens ?] quae perfecta foris mittit timorem, per quam universa quae prius non sine formidine observabas, absque ullo labore velut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire, non jam timore gehennae sed amore *ipsius consuetudinis bonae* et delectatione virtutum, quem Dominus jam etc.	Talibus namque indiciis et his similibus humilitas vera dinoscitur quae cum fuerit in veritate possessa, confestim te ad caritatem quae timorem non habet gradu excelsiore perducet per quam universa quae prius non sine poena formidinis observabas, absque ullo labore velut naturaliter incipies custodire, non jam contemplatione supplicii vel timoris illius, sed amore *ipsius boni* et delectatione virtutum.	Ergo his omnibus humilitatis gradibus ascensis monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta foris mittit timorem, per quam universa quae prius non sine formidine observabat, absque ullo labore velut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire, non jam timore gehennae sed amore *Christi et consuetudine ipsa bona* et delectatione virtutum. Quae Dominus jam etc.

Les leçons *observabas* et *incipiet*, qui ne s'accordent pas entre elles, sont attestées, l'une et l'autre, par les deux mss de Corbie. Bien que le témoignage de Cassien rende plus probable la deuxième personne du singulier, on ne peut s'arrêter à l'indice que cette rencontre fournirait contre l'antériorité de la Règle bénédictine. Il convenait néanmoins de le signaler.

Mais l'accord du Maître et de Cassien contre S. Benoît est certain à la fin de ce morceau. Et la mention du Christ par le troisième, là où les deux autres parlent de *consuetudo bona* ou du bien abstrait, *ipsius boni,* constitue une correction évidente d'ordre doctrinal, tandis que la correction inverse ne se conçoit même pas (9).

(9) Nous prions le Rme Abbé Dom Capelle, qui a appelé notre attention sur ce texte de trouver ici nos remerciements Nous étudierons ailleurs le problème de la dépendance littéraire qui unit le Maître et Cassien. En réalité c'est Cassien qui utilise le Maître.

Nous ne croyons pas qu'on puisse écarter la conclusion qui se dégage des cas de comparaison à trois que nous venons d'examiner. Sans doute est-il possible d'imaginer dans chaque cas une raison pouvant rendre compte de ces alliances de deux témoins contre la Règle de S. Benoît en laissant à cette dernière sa position d'antériorité. Mais on ne peut y parvenir qu'au prix de difficiles hypothèses, dont l'accumulation constitue une impossibilité véritable.

Avons-nous, du moins, dans ce genre d'indices, quelques cas à opposer à ceux-là et qui pourraient être invoqués en sens inverse, en groupant contre le Maître, S. Benoît et un autre témoin ? Nous en avons rencontré deux.

Il s'agit de deux citations de psaumes.

6. Reg. Mag. c. II Qualis debeat esse abbas	Ps. 39	Reg. S. Ben. c. II Qualis debeat abbas esse ll. 23-25
Pastor... dicat cum Propheta Domino :	11. *justitiam tuam*	Pastor... dicat cum Propheta Domino : *justitiam tuam*
non abscondi in corde meo	non abscondi in corde meo,	non abscondi in corde meo;
veritatem tuam	veritatem tuam	veritatem tuam
et salutare tuum dixi...	et salutare tuum dixi...	et salutare tuum dixi...
7. Reg, Mag. ibid.	Ps, 49	Reg. S. Ben. ibid.
... ne quando [abbati] dicat Deus peccanti :	16. Peccatori autem dixit Deus :	... ne quando illi dicat Deus peccanti :
Quare vero tu enarrasti justitias meas	Quare tu enarras justitias meas	Quare tu enarras justitias meas
et sumpsisti testamentum meum	et assumis testamentum meum	et adsumis testamentum meum
per os tuum ?	per os tuum ?	per os tuum ?
tu vero odisti disciplinam.	17. tu vero odisti disciplinam *et projecisti sermones meos retrorsum* (ps. rom.: post te).	tu vero odisti disciplinam *et projecisti sermones meos post te* (10).

(10) Au chapitre XIII, le Maître cite en entier ce verset 17, et, au lieu du *retrorsum* de la Vulgate, il a *post te*, comme S. Benoît ici, et en accord avec les diverses versions anciennes. D. H. Ménard, le premier, a noté que les citations des psaumes faites dans la *Reg. Mag.* sont conformes au psautier romain. Nous croyons après une vérification attentive que cette affirmation reste pleinement exacte et qu'il n'y a pas lieu de faire appel au psautier mozarabe pour expliquer les particularités de ces citations comme a voulu le faire récemment D. Pérez dans l'article de la *Rev. d'Hist. Eccl.* cité plus haut.

La première impression que l'on a ici est celle d'une double lacune involontaire, due à la négligence des copistes. Et il semble bien qu'il n'y ait d'autre explication à chercher que l'insuffisance extrême de la tradition manuscrite qui nous a conservé la Règle du Maître. Ces deux cas n'ont donc aucune portée pour la solution du problème que nous étudions.

L'intervention d'un troisième témoin dans la comparaison des textes de nos deux règles nous a conduit à un résultat solide et l'antériorité de la Règle du Maître nous apparaît maintenant comme sérieusement fondée. Si, à défaut d'un troisième témoin, la méthode de confrontation peut devenir moins facile et moins sûre, il n'en est pas moins nécessaire de la poursuivre pour vérifier et assurer la conclusion ainsi reconnue.

La Règle de S.Benoît, nous l'avons dit, ne contient en propre que quatre passages d'importance matérielle notable. Voyons dans quel sens ils témoignent. Si la Règle du Maître est la première en date, ces passages forment dans son texte reproduit par S. Benoît autant d'interpolations, dont le caractère additionnel se laisse peut-être reconnaître à un examen attentif. — Nous réservons pour la fin le premier de ces passages, qui est le début du Prologue.

8. Reg. Mag., Thema, fin	Reg. S. Ben., Prol. ll. 116-131
Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii	Constituenda est ergo nobis dominici scola servitii. In qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituturos speramus. Sed et si quid paululum restrictius, dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit, non ilico pavore perterritus refugias viam salutis, quae non est nisi angusto initio incipienda. Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei ;
ut ab ipsius numquam magisterio discedentes et in hujus doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes passioni Christi per patientiam mereamur esse participes, ut et (ms. 12634 : in) regno ejus Dominus nos faciat coheredes. Amen.	ut ab ipsius numquam magisterio discedentes, in ejus doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes passionibus Christi per patientiam participemur, ut et regno ejus mereamur esse consortes. Amen.

Notons d'abord que la liaison, chez le Maître, est cohérente et satisfaisante : *ipsius* se rapporte de façon très acceptable à *schola dominici servitii*, car il est naturel de parler du *magisterium* d'une école. Et cette phrase conclut bien le Prologue en annonçant la Règle et en indiquant le but de cette dernière : c'est simple et précis. Mais semblable cohérence ne serait-elle pas un phénomène littéraire bien extraordinaire, si les lignes qui figurent chez S. Benoît avaient au milieu de cette phrase leur place primitive et naturelle ?

Nul doute par contre que, lue après la dizaine de lignes propres à la Règle de S. Benoît, la seconde partie de cette phrase ne prenne un tour fort embarrassé. Grammaticalement, quelle que soit la fonction qu'on préfère donner à la conjonction *ut*, et qu'on lui fasse indiquer le but (afin que) ou la conséquence (de sorte que), il est également difficile de relier la proposition qu'elle gouverne, avec son verbe à la première personne, *participemur*, à la proposition principale impersonnelle passive qui précède, *curritur via*. Quant au sens, les *passiones Christi* et la *patientia* qui définissent ici la vie monastique ne s'accordent pas beaucoup mieux avec le *nihil asperum, nihil grave*, le *si quid paululum restrictius*, le « cœur dilaté » et l' « ineffable douceur d'amour » de tout ce morceau qui donne l'impression d'avoir été surajouté.

9. Reg. Mag. c. II

Indisciplinatos debet [Abbas] et inquietos *arguere*, obedientes mites et patientissimos ut in melius proficiant *obsecrare*, neglegentes et contemnentes ut *increpet*

admonemus.

Humilitatis vero talem in se eis formam debet ostendere qualem Dominus contendentibus de gradu fortiori apostolis demonstravit, id est cum adpraehensa manu infantem in medio eorum deduxisset d(icens) qui vult esse inter vos fortior sit talis. Ideoque quidquid abbas discipulis pro Deo agendum iniunxerit indicet (ms. inquet) factis, et tradens omnia ordinationis suae protelo sequantur membra qua duxerit caput. Caritatem vero vel gratiam talem debet circa omnes fratres habere ut nullum alio praeferens omnibus discipulis vel

Reg. S. Ben., c. II, ll. 68-87

Indisciplinatos et inquietos debet [Abbas] durius *arguere*, oboedientes autem et mites et patientes ut in melius proficiant *obsecrare* ; neglegentes et contempnentes ut *increpet* et corripiat *admonemus*.

Neque dissimulet peccata delinquentium, sed mox ut coeperint oriri radicitus ea ut praevalet amputet, memor periculi Heli sacerdotis de Silo. Et honestiores quidem atque intelligibiles animos prima vel secunda admonitione verbis *corripiat* ; inprobos autem et duros ac superbos, vel inoboedientes verberum vel corporis castigatio in ipso initio peccati coerceat, sciens scriptum : stultus verbis non corrigitur. Et iterum : percute filium tuum virga et liberabis animam ejus a morte.

filiis suis amborum parentum in se nomen exhibeat, matrem, eis suam praebens aequaliter caritatem, patrem, se eis mensurata pietate ostendat (ostendens ?).	
Meminere debet abbas semper quod est, meminere quod dicitur et scire quia cui plus *creditur* plus ab eo exigitur.	Meminere debet semper abbas quod est, meminere quod dicitur et scire quia cui plus *conmittitur* plus ab eo exigitur.

Non seulement S. Benoît a ici en propre un passage, mais ce passage se trouve à la place d'un autre du Maître qu'il ne contient pas. Le second rédacteur a écarté et remplacé. Cette double opération a été bien faite et n'a pas laissé, quant à la liaison des idées et à la suture de la rédaction de trace suffisante pour permettre de reconnaître quel en a été l'auteur. Pourtant quelques remarques peuvent être faites utilement. Au début de tout ce morceau, l'auteur primitif s'est inspiré du texte de S. Paul : *argue, obsecra, increpa*, et il l'applique aux diverses catégories morales de moines. Le Maître, dans cette application, s'en tient exactement aux trois verbes du texte de l'Apôtre. S. Benoît, au contraire, au troisième, *increpet*, ajoute *et corripiat*. Ce fait prend une certaine valeur d'indice, si l'on remarque que le même verbe reparaît un peu plus loin dans la portion propre à S. Benoît. Que le Maître ait voulu supprimer cette portion, rien ne nous interdirait de le supposer. Mais qu'il ait alors songé à supprimer *et corripiat* après *increpet*, c'est évidemment plus difficile à admettre. Nous rentrons ici dans le cas des comparaisons de trois textes, dont on a vu l'intérêt.

A la fin de ce morceau, *conmittitur* dans la Règle de S. Benoît, au lieu de *creditur* dans celle du Maître, suggère une remarque analogue, car il s'agit, sans doute, d'une citation de l'Evangile (11). *Conmittitur* semble bien en tout cas une correction de *creditur*, faite dans un dessein de clarté.

Surtout il est important de reconnaître dans la portion propre ici à S. Benoît l'amorce des développements qui figurent dans sa règle et font défaut dans celle du Maître, c'est-à-dire des chapitres XLIV-XLVI sur la « discipline régulière ». On ne trouve pas dans la Règle du Maître d'organisation proprement dite de la répression des fautes. Une sévérité assez prononcée apparaît pourtant comme un trait marquant de toute son œuvre. Comment supposer dès lors qu'il ait voulu supprimer toutes les prescriptions fixées par S. Benoît sur ce sujet, s'il dépendait de lui et les avait trouvées ainsi précisées dans sa Règle ?

(11) Cf. les variantes données dans la Bible de Sabatier sur *Luc*, XII, 48.

10. Reg. Mag. c. II	Reg. S. Ben. c. II, ll. 87-113
... plus ab eo exigitur. Et sciat	... plus ab eo exigitur. Sciatque quam difficilem et arduam rem suscipit, regere animas et multorum servire moribus ; et alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus et secundum uniuscuiusque qualitatem vel intellegentiam, ita se omnibus conformet et aptet, ut non solum detrimenta gregis sibi conmissi non patiatur, verum in augmentatione boni gregis gaudeat. Ante omnia, ne dissimulans aut parvipendens salutem animarum sibi conmissarum, plus gerat sollicitudinem de rebus transitoriis et terrenis atque caducis ; sed semper cogitet quia animas suscepit regendas, de quibus et rationem redditurus est. Et ne causetur de minori forte substantia, meminerit scriptum : Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis ; et iterum : Nihil deest timentibus eum.
qui suscipit animas regendas paret se ad rationes reddendas et quantum sub sua cura fratrum se habere scierit numerum, agnoscat pro certo qui in die iudicii ipsarum omnium animarum tantas est redditurus Domino rationes sine dubio addita et sua.	Sciatque quia qui suscipit animas regendas, paret se ad rationem reddendam, et quantum sub cura sua fratrum se habere scierit numerum, agnoscat pro certo quia in die iudicii ipsarum omnium animarum est redditurus Domino rationem, sine dubio addita et suae animae.

Force est de reconnaître que les choses se présentent ici comme dans le passage qui appartient en propre à S. Benoît à la fin du Prologue (ci-dessus, n. 8). La liaison des idées et de leur expression, chez le Maître, par-dessus les lignes propres à S. Benoît, est parfaitement suivie ; ces lignes au contraire, dans le texte même de la règle bénédictine, rompent ce double enchaînement. En effet dans les deux textes, le point de départ est le même : c'est l'idée du compte que l'abbé aura à rendre à Dieu de la charge qui lui a été confiée. Elle est nettement énoncée par la formule d'origine scripturaire : *cui plus conmittitur (creditur) plus ab eo exigitur*. Elle est immédiatement et logiquement développée chez le maître : *et sciat*, etc.

Chez S. Benoît au contraire le développement est aussitôt interrompu. Et ce qui suit introduit avec un mouvement et des retours embarrassés des pensées, dont la valeur n'est pas en cause, mais qui sont ici étrangères au thème annoncé. Le caractère additionnel de ce passage se trahit matériellement par la répétition, aussitôt après, du même *sciatque* par lequel il avait commencé : procédé facile pour reprendre le texte conducteur là même où il avait été abandonné.

L'examen des morceaux propres à S. Benoît n'infirme pas, on le voit, et bien au contraire, le résultat auquel nous avait conduits celui des passages communs aux deux règles et à un troisième texte. Nous devons examiner de même maintenant au moins un certain nombre des morceaux propres à la Règle du Maître. Le chapitre de l'Abbé nous en fournit un, qui fait suite à celui que nous venons d'étudier et dont nous reproduisons la dernière ligne, pour montrer comment ils se rattachent l'un à l'autrs.

11. Reg. Mag. c. II

... sine dubio addita et sua. Quia ut fratres in monasterio propriam non agerent voluntatem hujus semper jussionibus omni oboedientia militarunt, quia cum discussi fuerint de omnibus actibus suis dicturi sunt in judicio Domino omnia facta sua per oboedientiam a jussione inpleta esse magistri. Ideoque debet semper cautus esse magister ut omnia quae imperat, omnia quae docet, omnia quae emendat de praeceptis Dei justitia dictante monstratur quod futuro judicio non condamnetur. Timens semper futuram discussionem pastoris de creditis ovibus, quia et cum de alienis ratiociniis cavet redditur de suis sollicitus, et cum de monitionibus suis emendationes aliis subministrat ipse efficitur a vitiis emendatus,

Reg. S. Ben. c. II, ll. 113-118

... sine dubio addita et suae animae.

Et ita timens semper futuram discussionem pastoris de creditis ovibus, cum de alienis ratiociniis cavet redditur de suis sollicitus, et cum de monitionibus suis emendationem aliis subministrat, ipse efficitur a vitiis emendatus.

Il n'y a rien à dire de la liaison du texte de S. Benoît par-dessus le passage propre au Maître. Elle est satisfaisante et ne soulève pas de difficulté. Mais nous pouvons souligner que, à la différence de ce que nous avons constaté au moins deux fois sur trois pour les morceaux propres à la Règle bénédictine, tout ce qui appartient ici au

Maître seul demeure dans le droit fil de la pensée qui précède et qu suit, sans y introduire aucune dissonnance. Le Maître explique for justement à cette place comment, par la pratique de l'obéissance d la part des moines et d'un gouvernement fidèle aux commandement divins de la part de l'abbé, doit se réaliser sur la personne de ce der nier ce groupement des responsabilités particulières qui fonde so obligation de rendre compte à Dieu pour leurs âmes comme pour l sienne (12). Et c'est de la façon la plus normale et la plus heureus que la conclusion qui suit et dans laquelle les deux règles rejoignen leurs textes dépeint la crainte qui doit animer sans cesse l'abbé devant cette redoutable perspective.

On peut constater dans ce passage combien mal assuré et corrompu est notre texte de la *Regula Magistri*. Mais ses obscurité ou ses défauts ne révèlent pas, on le voit, les maladresses d'un interpolateur.

12. Dans la Règle de S. Benoît, le chapitre IV, où sont énuméré ce qu'il appelle les instruments des bonnes œuvres, est sans lien aucun avec le chapitre qui le précède ni avec celui qui le suit. Chez le Maître, ce même chapitre (13), qui porte le titre fort différent d'*ars sancta,* au lieu de se présenter de façon isolée comme chez S. Benoît est étroitement lié à un ensemble, sur lequel nous devons nous arrêter un peu, parce que ce lien fournit une vive lumière sur l'ordre vrai de la succession des deux règles et sur tout l'enseignement spirituel du Maître.

Donnons d'abord les textes avec, là où il y a lieu, les passages correspondants de la Règle bénédictine.

Reg. Mag. c. II, fin

... Qui ergo abbas sanctae hujus (14) artis sit artifex, non sibi ipsius artis sed Domino adsignans ministerium, cujus in nobis gratia fabricatur quidquid a nobis sancte perficitur. Quae ars doceri et disci debet in monasterii officina et exerceri potest cum spiritalibus ferramentis.

(12) Il n'y a rien là qui ne soit d'une doctrine parfaitement exacte, et c'est bien à tort que l'auteur de l'article cité de la *Downside Review* a cru pouvoir opposer la conception de l'obéissance du Maître et celle de S. Benoît.

(13) Il porte le numéro III, parce que la réunion des frères en conseil qui fait l'objet du chapitre III dans la Règle de S. Benoît, est traitée, dans celle du Maître, à la fin du chapitre II, consacré à l'abbé, rapprochement très logique et significatif. La suite des matières n'est donc nullement modifiée par cette division différente des chapitres.

(14) Cet adjectif démonstratif n'a aucun répondant dans ce qui précède. Faut-il l'expliquer par un défaut accidentel du texte ? Il est fort possible aussi que nous ayons ici un effet du style souvent abandonné, et comme parlé, du Maître.

Reg. Mag. c. III

Titre. — Quae est ars sancta quam docere debet abbas discipulos in monasterio ?

Texte. – Quae est ars sancta ? Primo credere, confiteri et timere Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum... Ergo hunc ex toto corde et ex tota anima diligere. Deinde in secundis diligere proximum tamquam seipsum. Deinde non occidere, etc,

..... et de Deo numquam desperare.

Ecce haec est ars sancta quam ferramentis debemus spiritalibus operari. Quae ars sancta cum fuerit a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta et cum unusquisque in die judicii domino Deo factorum suorum opera (ms.: operam) adsignaverit, tunc haec ars quae ex Dei voluntate descendit, cum a nobis perfecta et inculpabiliter Domino fuerit in die judicii reconsignata illa merces nobis a Domino re(con)pensetur quam nobis fidelis Dominus repromittit, quae paratur sanctis et Deum timentibus et haec praecepta factis implentibus, habitandi in perpetuo terram septies argento lucidior(em) etc.

Reg. S. Ben. c. IV

Titre. — Quae sunt instrumenta bonorum operum.

Texte (ll. 1-4). — In primis, Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute. Deinde proximum tamquam seipsum.

Deinde non occidere, etc.

(ll. 91-99) ... et de Dei misericordia numquam desperare.

Ecce haec sunt instrumenta artis spiritalis, quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta et in die judicii reconsignata, illa merces nobis a Domino reconpensabitur quam ipse promisit : quod oculus non vidit nec auris audivit, quae praeparavit Deus his qui diligunt illum.

Reg. Mag. c. IV. Quae sunt ferramenta spiritalia cum quibus operari possumus artem divinam ?

Quae ? fides, spes, caritas, pax, gaudium, mansuetudo, *humilitas, oboedientia, taciturnitas*... modus et perseverantia usque in finem.

C. V. Qua est materies vel causa malorum quae *in fornace timoris Dei excoqui debet*, vel quae est aerugo vel sordities vitiorum quam de nobis debet lima justitiae mundare ?

Cavenda in nobis vitia haec sunt. Primo *superbia*, deinde *inoboedientia, multiloquium*... vagatio. Haec omnia non sunt a Deo sed opera sunt diaboli, quae in die judicii a Deo meritum suum perpetui ignis gehenna(m) merentur.

C. VI. Quae est officina divinae artis vel operatio spiritalium ferramentorum.

Officina vero monasterium

Reg. S. Ben. c. IV (suite)

(ll. 99-101) *Officina vero*

est in qua ferramenta cordis in corporis *clausura* reposita opus divinae artis *diligenti* custodia *perseverando operari* potest (15).	ubi haec omnia *diligenter operemur*, *claustra* sunt *monasterii* et *stabilitas* in congregatione.

L'activité spirituelle des moines est comparée, on le voit, par le Maître, d'une façon fort concrète mais suggestive, à l'exercice d'un métier (*ars sancta, ars divina*).

Le maître d'art (*artifex*), après Dieu qui, par sa grâce, réalise tout ce que les moines font de bien, est l'abbé lui-même. Le Maître résume ainsi dans un seul mot toute la doctrine relative à l'abbé, telle que nous avons eu précédemment l'occasion de la noter. Certes, les moines œuvrent, chacun à sa place ; mais ils ne le font et ne peuvent le faire que dans la plus étroite des communions avec l'abbé, dont l'emprise sur eux, du fait des attributions diverses de sa charge (attributions d'enseignement, de commandement, de correction), est telle que, devant Dieu, il aura à répondre du travail de tous.

L'atelier (*officina*) où tous ainsi, sous sa direction, réalisent leur tâche est le monastère. Quant aux outils, tout spirituels, ce sont les vertus de l'âme (*spiritalia ferramenta*). Bien entendu, c'est pour Dieu que tous travaillent ; et en assignant à chacun sa tâche (*ministerium*) c'est Dieu, non lui-même, que l'abbé doit avoir seul en vue.

Mais les œuvres à accomplir dans ce métier divin, quelles sont-elles ? Car en attribuant aux vertus le rôle d'outils, le Maître les distingue expressément des œuvres à accomplir, comme le moyen se distingue nécessairement de la fin en vue de laquelle il est employé. Et en effet, avec hardiesse et simplicité, il les subordonne catégoriquement à la pratique de la charité : les œuvres du saint métier ne sont pas autre chose pour lui que la mise en pratique du double précepte évangélique — aimer Dieu de toute son âme, aimer le prochain comme soi-même, — et de tous les devoirs entre lesquels il se morcelle. Ainsi les vertus, en tant qu'instruments, ne se suffisent pas à elles-mêmes, ne sont pas recherchées pour elles-mêmes. Elles n'apparaissent même pas ici comme ordonnées au seul bénéfice de l'âme, mais comme orientées vers cette charité, qui atteint son objet hors de l'âme et qui est la seule fin de l'art divin. Ce dernier impose à l'âme de se dépasser et il la soumet à la charité, c'est-à-dire en définitive, à Dieu.

Ces idées dominent et expliquent l'économie et les articulations de tout l'exposé spirituel du Maître, du chapitre II au chapitre X de sa règle. Si la première place est donnée à l'abbé, si son autorité est

(15) Nous reproduisons d'apres le ms. le texte de ce ch. VI, sans essayer de le corriger. Le sens est clair, si la forme est, évidemment, corrompue.

élevée si haut que tout, dans le monastère, dépend de lui, c'est parce qu'il a ce rôle du maître d'art, à l'enseignement et aux directions duquel l'exercice de l'activité des moines est tout entier suspendu. Mais l'indication des œuvres à réaliser vient aussitôt après, et elle forme le point culminant de toute cette doctrine. Aussi est-ce à ce chapitre qui expose en détail l'objet et le programme de la profession monastique qu'est appliquée proprement la désignation d'*ars sancta* ou *divina* (16). Cet exposé est tout naturellement suivi de la description du salaire (*merces*) qui attend l'ouvrier, lorsque, après avoir, sa vie entière et sans relâche, manié les outils de sa profession, il présentera enfin les produits de toute son activité (*factorum suorum opera*) à l'examen du Maître fidèle, à qui fera ainsi retour ce qui avait reçu de lui son origine. Quant aux outils, utilisant un procédé très en faveur dans l'antiquité, le Maître se contente d'en dresser ensuite une abondante liste. Mais il y a des obstacles qui peuvent entraver l'œuvre ; ce sont les vices. Et dans une seconde liste qui éclaire par opposition la précédente, il les énumère, sans oublier de montrer leur origine première chez le démon : *opera sunt diaboli*. Le monastère, enfin, est décrit comme l'atelier à l'intérieur duquel l'art divin doit être persévéramment exercé.

Mais est-ce tout? Il est sûr que, si la pratique de la charité dans les diverses œuvres qu'elle inspire est l'élément capital de tout exposé de spiritualité, du fait même qu'elle est la fin de toute l'activité spirituelle, il ne suffit pourtant pas d'énumérer ces outils que sont les vertus pour les connaître et être mis en mesure de les manier avec succès. Les chapitres sur l'obéissance, l'esprit de silence, l'humilité, répondent clairement à la nécessité d'un enseignement plus précis à cet égard. Leur auteur, s'inspirant de cette vue profonde qu'il n'y a d'enseignement efficace, dans l'ordre moral et religieux,

(16) Cette liste de *mandata*, qui est évidemment au point de départ de tout le système, repose elle-même sur cette idée que la vie monastique est l'aboutissement et la conséquence normale du baptême. Que telle soit la pensée du Maître, cela ressort clairement du premier prologue et de tout le *thema*. Et l'*ars sancta* n'est autre chose, littérairement, que le développement et l'application plus détaillée à la vie monastique des engagements pris par le baptisé au moment du baptême en vue de toute sa conduite morale, comme conséquence de la régénération baptismale. C'est donc sur la notion du baptême et de ses effets dans l'âme qu'est en définitive centré tout l'enseignement spirituel du Maître. Le lien qui rattache ainsi les chapitres II à X aux deux prologues doit être relevé comme un indice important de l'unité de la Règle. Quant aux sources de toute cette conception, qui se rattache avec évidence à la littérature primitive catéchétique des deux Voies et révèle ainsi son antiquité, nous y reviendrons ailleurs en détail.

que réduit à la simplicité, sinon à l'unité, a su échapper à la tentation de consacrer de longs développements à toute la variété des vertus que lui offrait la liste précédente. Dans cette abondance, plus faite pour éblouir et décourager que pour instruire utilement, il a su choisir celles qui étaient le plus appropriées à la vie de moines vivant en commun, et qui, contenant en elles les virtualités les plus riches, étaient le mieux faites pour les conduire vers le parfait épanouissement de la charité.

Que la coordination de l'exposé de ces vertus avec les chapitres consacrés à l'art saint ait été pleinement consciente et voulue par le Maître ; en d'autres termes, que cet exposé ait fait, dans sa pensée, partie intégrante de l'art saint, de sorte que nous devions synthétiser sous ce terme expressif tout l'ensemble qui va du chapitre II au chapitre X inclusivement, la meilleure preuve en est dans cette unité parfaite qui ressort de la simple lecture des textes. Mais il est aisé de trouver dans ces derniers des indices précis.

D'abord, au début du chapitre où sont énumérées les vertus, ce ne peut être l'effet du hasard, si cette énumération place, aussitôt après les premiers « fruits de l'esprit » recensés par S. Paul, et dans l'ordre de leur importance, justement *humilitas, oboedientia, taciturnitas.*

Le chapitre consacré aux vices précise que la cause de ceux-ci doit être brûlée (*excoqui*) *in fornace timoris Dei,* ce qui est plus qu'une simple allusion au premier degré de l'humilité et répond avec profondeur et exactitude au rôle conféré dans ce premier degré à la crainte de Dieu comme moyen d'éviter tous les péchés (17). Et les trois premiers vices ici réprouvés sont ceux mêmes qui s'opposent aux trois vertus retenues comme principales : *superbia, inoboedientia, multiloquium.* La même pensée est aussi exprimée dans l'*explicit* qui clôt, après le chapitre X, toute la partie spirituelle de la *Regula Magistri* : *Explicit actus militiae cordis pro timore Dei quomodo fugiantur peccata* (18).

Rappelons enfin le vœu formulé en conclusion de l'exposé des douze degrés de l'humilité, où nous trouvons le terme d' « ouvrier », vœu qui s'accorde à la fois à la métaphore poursuivie de l'art divin et à cet enseignement du Maître sur l'élimination des vices : *Quem* (?)

(17) Dans ce chapitre V, le Maître distingue, parallèlement à ce qu'il a fait pour les vertus et les œuvres bonnes, les vices, qui sont les habitudes mauvaises de l'âme. et les maux (*mala*) dont ils sont la cause, c'est-à-dire les effets et actes qui sortent de leur influence.

(18) Retenons que, pour le Maître, tout ce qui concerne les moyens de parvenir à la perfection s'unifie dans la crainte de Dieu, ou premier degré de l'humilité, comme dans son point de départ.

Dominus jam per operarium suum mundum a vitiis et peccatis ab Spiritu Sancto dignabitur demonstrare.

Mais après cette analyse de l'*ars sancta* chez le Maître, que dirons-nous du chapitre IV de la Règle de S. Benoît et de l'ensemble de sa doctrine spirituelle ? En apparence, les différences ne sont pas bien considérables. Et l'absence des deux listes des vertus et des vices ne constitue sans doute pas une lacune capable de beaucoup diminuer l'importance et la valeur de l'œuvre de S. Benoît. Mais alors que la comparaison des outils, qu'il appelle *instrumenta*, suppose celle du métier ou, sans elle, n'a plus qu'un intérêt littéraire, il n'emploie qu'une fois le mot *ars*. D'autre part, les outils apparaissent confondus par lui avec les œuvres à réaliser : ils sont eux-mêmes ces œuvres. Le monastère, il est vrai, est comparé à l'*officina*, mais du maître d'art il n'est plus question. Cette lâcheté du dessin en face de la rigueur du Maître est une faiblesse. Ce sont là, dira-t-on sans doute, des détails, et en regard de la doctrine dont la valeur est intacte, ils peuvent paraître insignifiants. C'est par ces détails, pourtant, on l'a vu, que toutes les parties de l'œuvre du Maître sont reliées entre elles ; et en unifiant cette œuvre, ils en éclairent la signification, ils en fournissent véritablement la clef. En leur absence, il faut bien le reconnaître, l'œuvre de S. Benoît revêt une apparence fragmentaire. L'harmonie, la cohésion des éléments se laisse malaisément reconnaître ; et, avec cette cohésion, ce qui s'estompe aussi, c'est la signification profonde de tout l'exposé.

Quelle est dès lors la plus ancienne des deux Règles ? N'est-ce pas celle dont le texte l'emporte par la puissance de la conception, l'équilibre et l'unité des parties, la clarté et la force de l'expression ?

Pour écarter tout doute, il suffit de montrer, en recourant de nouveau aux textes, que la confusion que nous venons de noter dans la Règle de S. Benoît entre les outils et les œuvres y apparaît bien comme une erreur d'adaptation du texte correspondant du Maître. Elle aboutit en effet à l'idée moins heureuse de faire présenter par le moine au jugement de Dieu, non point ses œuvres, mais ses outils :

Reg. Mag.	Reg. S. Ben.
Ecce haec est *ars sancta*...	Ecce haec sunt *instrumenta* artis spiritalis
quae ars sancta cum fuerit a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta et cum unusquisque in die judicii *Domino Deo factorum suorum opera* (ms. : operam) *adsignaverit*, tunc haec ars... cum a nobis... inculpabiliter Domino fuerit... *reconsignata*, illa merces etc.	quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter *adimpleta et* in die judicii *reconsignata*, illa merces etc.

Tout semble s'être passé comme si, désireux à la fois de supprimer les deux listes des vertus et des vices et de conserver la comparaison des outils, S. Benoît s'était contenté d'adapter matériellement cette dernière à la liste des œuvres à accomplir et avait réduit au minimum les corrections devenues par là indispensables.

Il suffit de souligner aussi que si l'on veut que le Maître ait copié S. Benoît, on ne s'explique pas pourquoi il a pris la peine de dépecer la fin du chapitre IV, d'intercaler à cette place ses deux chapitres contenant les listes des vertus et des vices et de reporter après ceux-ci les dernières lignes qui comparent le monastère à un atelier. Il suffisait d'ajouter les deux nouveaux chapitres à celui qui existait déjà.

13. Reg. Mag. c. VII : de oboed. discipul.	Reg. S. Ben. c. V : de oboed. ll. 12-27
Ergo hii tales... jubentis vocem factis sequuntur, et veluti uno momento... ambae res (le commandement et l'exécution) communiter citius explicentur. Sed haec paucorum perfectorum forma infirmorum... animos... non reddat attonitos, etc. (complément sur l'obéissance immédiate)... contumaciae reatui deputetur.	Ergo hi tales... jubentis vocem factis sequuntur et veluti uno momento... ambae res communiter citius explicantur,
Suit une comparaison des deux formes de l'obéissance, la mauvaise et la bonne, avec les deux voies dont parle l'Evangile :	
Nam et illud *de duabus viis* congrue hic et convenienter taxandum est, id est *latam quae ducit ad interitum et angustam quae ducit ad vitam, in quibus duabus viis* diversorum hominum oboedientiae gradiuntur, id est (1°) *per latam viam* saecularium et *sarabaitorum et gyrovagorum monachorum*. Qui aut singuli, bini et terni... surdo auditu pertranseunt. *E contrario*	
(2°) quibus vero ad vitam aeternam ambulandi amor incumbit, ideo *angustam viam* arripiunt	quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit. Ideo angustam viam arripiunt, unde Dominus dicit : *angusta via est quae ducit ad vitam*,
ut non suo arbitrio viventes vel desideriis suis et voluptatibus oboedientes	ut non suo arbitrio viventes vel desideriis suis et voluptatibus oboedientes,

sed ambulantes alieno judicio et imperio, non solum....., sed etiam alieno se imperio subdunt	sed ambulantes alieno judicio et imperio
et in coenobiis degentes	in coenobiis degentes,
abbatem sibi praeesse, non nomen istud, sibi inesse desiderant..	abbatem sibi praeesse desiderant...

Nous avons réduit au strict nécessaire ces extraits. Après avoir expliqué, en un passage qui lui est propre, que les esprits plus lents méritent certaines condescendances, de la part du supérieur, lorsqu'il leur intime un ordre, le Maître s'en prend avec force aux faux moines, dont il a cruellement stigmatisé l'esprit propre et la vie relâchée dans le premier chapitre de la Règle Il le fait en appliquant à l'obéissance la comparaison évangélique des deux voies. Cette comparaison lui est familière. Elle est un élément essentiel du premier Prologue, et reparaît ailleurs, dans sa Règle, plus d'une fois. Dans celle de S. Benoît, au contraire, on ne la rencontre jamais, en dehors de l'usage incomplet qui en est fait ici. Ce caractère incomplet, justement, révèle l'adaptation de seconde main. Alors que, très normalement, le Maître applique d'abord aux faux moines, sarabaïtes et gyrovagues, qui, en fait d'obéissance, ne suivent que leur volonté propre, le symbole de la *via lata*, puis aux bons, qui souhaitent d'être sous la domination d'un abbé, celui de la *via angusta*, S. Benoît, qui ne parle que de ces derniers, invoque seulement la voie étroite. Cet usage boîteux d'un symbole essentiellement double apparaît comme un vestige et trahit le remaniement. — La liaison de son texte par-dessus le long passage propre au Maître est, d'autre part, sans doute acceptable, mais elle manque certainement de naturel.

14. Le Maître s'occupe du silence dans deux longs chapitres (VIII et IX). Le premier est consacré à l'obligation de l'observer et à son utilité, le second précise les conditions dans lesquelles les moines peuvent le rompre, lorsqu'ils ont quelque chose à demander à l'abbé.

Les seize premières lignes du texte de S. Benoît (chap. VI) se retrouvent dans le premier de ces deux chapitres dont elles forment la conclusion. Les lignes 17-19 représentent la substance du second, et les lignes 19-23 sont identiques à ses dernières lignes. Empruntons au premier de ces chapitres un double témoignage.

Décrivant longuement le mécanisme de notre vie morale, le Maître expose d'abord comment le cœur, siège de l'âme et de tous nos actes intérieurs, est mis, par le moyen des organes périphériques du corps, en relations avec le monde extérieur. Puis, passant à l'application de ces idées, qui ne sont que l'écho de la psychologie rudimentaire en faveur à l'époque patristique, il indique par quelques exemples précis, comment il faut s'y prendre pour repousser les tentations que les sens proposent au cœur. Et il termine ainsi :

Si vero eloquium iracundum aut pravum aut vanum negligentia ori armaverit (?), mox clauso ore et signato crucis sigillo in corde sibi frater loquatur dicens cum Propheta : Dixi : custodiam vias meas ut non delinquam in lingua mea.	Reg. S. Ben. c. VI, ll. 1-3 Faciamus quod ait Propheta : Dixi : custodiam vias meas ut non delinquam in lingua mea.

Il n'est vraiment pas aisé de comprendre pourquoi le Maître, voulant exposer les idées que nous venons de résumer, aurait tenu à le faire de façon à relier dans une même et unique phrase, cette portion nouvelle au texte préexistant de S. Benoît. Il y a dans l'hypothèse d'un semblable tour de force et de son inutilité quelque chose qui déconcerte. Par contre, le début du texte de S. Benoît semble bien abrupt, et l'emploi du mot *faciamus* pour introduire une citation qui est un discours, n'est pas particulièrement approprié. Ce double défaut s'explique au contraire bien, dans l'hypothèse d'une dépendance inverse des deux textes, par l'intention de supprimer un exposé jugé trop long et peu utile.

15. Reg. Mag. c. VIII	Reg. S. Ben. c. VI, ll. 9-14
Ergo *quamvis* de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia, *tamen* ab aliis verbis non interrogati fratres tamdiu in taciturnitate silescunt quamdiu taciti frena oris eorum abbatis interrogatione laxentur. Ideoque namque taciturnitas debet magnopere fratribus custodiri, quia	Ergo *quamvis* de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia,
in multiloquio non effugitur peccatum. Et ideo (?) mors et vita in manibus linguae.	quia scriptum est : in multiloquio non effugies peccatum, et alibi : mors et vita in manibus linguae.

On remarquera que la première partie du texte de S. Benoît constitue, dans le texte correspondant du Maître, le début d'une phrase ; la seconde partie au contraire forme la fin de la phrase suivante. Devons-nous croire que, voulant conserver le texte qu'il avait sous les yeux et y ajouter une pensée nouvelle, le Maître a jugé nécessaire, pour le faire, d'ouvrir en deux ce texte et d'adapter cette pensée aux deux morceaux ainsi obtenus ? Et comment comprendre que le nouveau texte établi de la sorte, soit plus satisfaisant que celui de son modèle ? En effet, chez le Maître, *quamvis* et *tamen* s'équilibrent parfaitement, quant au sens et quant à l'expression, tandis que *quamvis*, en demeurant sans correspondant chez S. Benoît, obscurcit

la pensée et alourdit la phrase. En réalité on voit très bien que S. Benoît a voulu supprimer cette interdiction faite par son prédécesseur au moine de parler, à moins d'être interrogé.

16. Le chapitre sur l'humilité offre un des textes les plus décisifs en faveur du fait dont les preuves se multiplient devant nous.

Le premier degré de l'humilité est constitué, on le sait, par la crainte de Dieu. Pour nourrir cette crainte et en faire la gardienne constante et toujours efficace de l'activité morale du moine, S. Benoît, ou le Maître, enseigne qu'il doit conserver présente la pensée des fins dernières et se garder *omni hora* de toutes les espèces de péchés et de vices par cette persuasion vivante que Dieu le regarde sans cesse du haut du ciel et que toutes ses actions lui sont rapportées chaque jour par les anges (19). Attachant la plus grande importance à cette pensée, l'auteur va la développer longuement. Mais la signification véritable de tout ce morceau ne se laisse reconnaître que dans le texte du Maître.

Distinguant, d'après les formes que leur donne la variété de nos facultés, six espèces principales de tentations et de péchés, la Règle montre par le témoignage de l'Ecriture comment Dieu est toujours présent à l'homme lorsque ce dernier se laisse entraîner par l'une quelconque d'entre elles : il a par conséquent le devoir de fuir ces fautes que Dieu condamne et qui ne peuvent échapper à son regard (20).

Il faut donner d'abord le point de départ de ce développement :

Et custodiens se omni hora a peccatis et vitiis, id est : 1 *cogitationum*, 2 *linguae*, 3 *manuum*, 4 *pedum*, 5 *vel voluntatis propriae*, 6 *sed et desideria carnis*, aestimet se discipulus (*S. Ben.* : homo) *a Deo semper de caelis* (*S. Ben.* : de caelis a Deo) *respici* omni hora et facta sua omni loco ab aspectu Divinitatis videri et ab angelis omnia (*S. Ben.* : omni hora) renuntiari quotidie (*S. Ben. om.* quotidie).

(19) Le Maître dit : chaque jour, *quotidie* et S. Benoît : *omni hora*. En disant *quotidie* et plus loin *die noctuque*, le Maître est fidèle à la doctrine d'un écrit qui l'inspire ici, qu'il cite en le nommant au chapitre XXXIV, et auquel il doit beaucoup, la *Revelatio* ou *Visio Pauli*. Notons que l'utilisation de la *Visio Pauli*, comme aussi de la *Passio Sebastiani*, dans les parties communes aux deux règles et dans les parties propres au Maître, constitue, étant donné le caractère de ces écrits, un sérieux indice en faveur de l'attribution au Maître de la rédaction de ces parties communes. Le Maître croit à l'authenticité de l'apocryphe paulinien. Il venait d'être condamné dans le décret attribué à Gélase, lorsque S. Benoît composait sa règle.

(20) Nous remercions vivement Dom A. Sillem, moine de Quarr Abbey, qui nous a signalé l'argument que nous exposons ici.

Reg. Mag.	Reg. S. Ben., II. 44-77
1. Demonstrans nobis hoc Propheta cum *in cogitationibus nostris* ita *Deum semper esse praesentem* ostendit dicens : scrutans corda et renes Deus ; et item dicit : Dominus novit cogitationes hominum quoniam vanae sunt. Et item dicit : intellexisti cogitationes meas a longe. Et item dicit quia : cogitatio hominis confitebitur tibi ; et : cor regis in manu Dei. Nam ut sollicitus sit adversus cogitationes cordis sui perversas dicat : ... ab iniquitate mea.	1. Demonstrans nobis hoc Propheta cum *in cogitationibus nostris* ita *Deum semper praesentem* ostendit dicens : scrutans corda et renes Deus. Et item : Dominus novit cogitationes hominum. Et item dicit : intellexisti cogitationes meas a longe. Et quia cogitatio hominis confitebitur tibi. Nam ut sollicitus sit circa cogitationes suas perversas dicat : ... ab iniquitate mea.
2. *Ad linguae vero eloquia* ita nobis agnoscimus *Deum semper esse praesentem,* cum dicit per Prophetam vox Domini : qui loquitur [iniqua] non direxit in conspectu oculorum meorum ; et item dicit Apostolus : de verbo vano redditis rationem, quia mors et vita in manibus linguae posita est.	
3. *In opero* vero *manuum nostrarum* ita agnoscimus *Deum nobis [semper ?] esse praesentem,* cum dicit Propheta : imperfectum meum viderunt oculi tui.	
4. *In gressu* vero *pedum nostrorum* ita agnoscimus *Deum nobis semper esse praesentem,* cum dicit Propheta : sine iniquitate cucurri et dirigebam; exsurge in occursum mihi et vide ; et item dicit : quo ibo a spiritu tuo... et tenebit me dextera tua.	
5. *Voluntatem* vero *propriam* ita *praesente Domino* facere prohibemur, cum dicit scriptura nobis : et a voluntatibus tuis avertere, et item rogamus Dominum in oratione dominica ut fiat illius voluntas in nobis. Docemur ergo merito nostram non facere voluntatem... abominabiles facti sunt in voluntatibus suis.	5. *Voluntatem* vero *propriam* ita facere prohibemur, cum dicit scriptura nobis : et a voluntatibus tuis avertere, et item rogamus Deum in oratione ut fiat illius voluntas in nobis. Docemur ergo merito nostram non facere voluntatem... abominabiles facti sunt in voluptatibus suis.
6. *In desideriis* vero *carnis*	6. *In desideriis* vero [*carnis*

ita *nobis Deum credimus semper esse praesentem* cum dicit Propheta : Domine, est ante te omne desiderium meum. Cavendum vero ideo malum desiderium quia... post concupiscentias tuas non eas.

ita *nobis Deum credimus semper esse praesentem* cum dicit Propheta Domino : ante te est omne desiderium meum. Cavendum ergo ideo malum desiderium quia... post concupiscentias tuas non eas.

La conclusion, semblable dans les deux Règles, souligne de nouveau le point qui fait la force démonstrative de tout le développement.

Ergo si oculi Domini speculantur bonos et malos *et Dominus de coelo semper respicit* super filios hominum ut videat si est intellegens aut requirens Deum, et si a deputatis angelis nostris (*S. Ben.* : ab angelis nobis deputatis) quotidie die noctuque Domino factorum nostrorum opera nuntiantur, cavendum est ergo omni hora, fratres, sicut dicit in psalmo XIII (*S. Ben. om.* XIII) Propheta : ne nos declinantes in malo et inutiles factos aliqua hora aspiciat Dominus (*S. Ben.* : Deus), et parcendo nobis in hoc tempore, quia pius est et exspectat nos converti in melius, [ne] dicat in futuro judicio (*S. Ben. om.* judicio) : Haec fecisti et tacui.

Est-il besoin d'aucun commentaire pour conclure que la rédaction de S. Benoît est évidemment postérieure, et que son auteur, procédant par omission et par correction, est responsable de l'absence dans son texte des développements relatifs aux péchés de la langue, des mains et des pieds, sans lesquels le morceau entier perd presque complètement son sens et se trouve profondément défiguré ? Nos éditions de la Règle bénédictine montrent par la façon dont le texte de ce passage y est distribué, combien il est difficile de reconnaître son économie intime ; et aucun commentateur ne l'a signalée. Comment le Maître aurait-il pu y voir plus clair et songer à compléter si utilement le texte de S. Benoît, si l'on tient à supposer que ce dernier, étant bien le véritable et premier auteur de cette conception méthodique, aurait lui-même, afin d'éviter des longueurs, renoncé à développer les six termes de son énumération ? (21).

(21) A propos de la « volonté propre », l'absence des mots *praesente domino* qui ne correspondent pas à la lettre du psaume allégué, révèle, dans la Règle de S. Benoît, une intention de corriger le texte qu'elle reproduit. — La conclusion *Ergo si oculi* reproduite ci-dessus fournit l'occasion de remarquer que l'argument de différence des styles invoqué par les mauristes en faveur de la priorité de la Règle de S. Benoît est plus spécieux que probant. Cette phrase, commune aux deux Règles et qui doit par conséquent selon eux avoir S. Benoît pour auteur, offre en effet un bon exemple du style du Maître, avec ses *ergo*, ses *ideo*, ses *quia*, qui la distendent et la prolongent à la façon d'une conversation

17. Dans son premier chapitre : *de generibus monachorum*, la Règle du Maître contient en propre trois passages. Nous les aurions examinés à leur place naturelle, au début de cette série de morceaux particuliers au Maître, s'il était possible de tirer quelque conclusion solide de l'étude de leur texte. Mais ils ne se prêtent pas à une telle utilisation. Nous avons pourtant intérêt à les signaler, pour montrer que si tous les passages de cette nature ne fournissent pas un témoignage positif en faveur de la conclusion que nous exposons, il n'en est du moins aucun qui dépose contre elle. Nous aurons d'ailleurs à répondre à une difficulté textuelle, qui a été soulevée à propos de ce chapitre.

Le premier de ces passages est relatif aux moines Sarabaïtes. Il fait suite à ce que disent en commun les deux règles à leur sujet. A cause de cette position même, il est impossible de choisir sérieusement entre l'hypothèse d'une addition et celle d'une suppression.

Les choses ne se présentent pas tout à fait de même pour le deuxième passage, relatif aux gyrovagues. Après quatre lignes, qui leur sont communes, les deux règles poursuivent en effet chacune de son côté avec un texte différent. Mais celle de S. Benoît achève presque aussitôt cette partie propre, tandis que le Maître développe pendant plusieurs pages sa description des moines instables et gloutons. Le texte de S. Benoît est excellent, mais il n'a que trois lignes. La suture de celui du Maître avec ce qui le précède n'offre rien qui heurte le sens, mais ce début a évidemment souffert, et assez pour que toute tentative de correction paraisse imprudente. Sa conclusion d'autre part, n'offre pas de point de comparaison, car elle ne rejoint pas littérairement le court texte de S. Benoît consacré aux gyrovagues.

familière qu'aucun souci de correction ne surveille. — Il est utile de de relever aussi ici, à l'occasion du chapitre de l'humilité, cet autre trait caractéristique de toute la Règle du Maître, qui forme un indice important de l'unité, de l'originalité et de l'antériorité de sa composition : le procédé concret de l'exposé et l'amour du détail précis. A côté de ces six sortes de péchés, de la description détaillée de l'Echelle de Jacob et de ses douze degrés, rappelons la mise en scène du premier Prologue, celle du début du *Thema*, la conversation avec Dieu de la dernière partie du même *Thema*, le portrait vivant des gyrovagues, l'application détaillée de la comparaison de l'*ars sacra*, la corbeille à poulie pour le pain, tant reprochée au Maître ainsi que le plat confectionné avec les miettes de la semaine, la distinction de tous les cas possibles dans l'admission des candidats au noviciat, etc. Tout cela ressort du même esprit éminemment concret et précis, mais capable en même temps des vues doctrinales élevées que l'on rencontre de même tout au long de sa règle.

Il faut donc renoncer à tirer argument dans un sens quelconque de ce passage considéré dans son ensemble.

Quant au troisième, il se présente comme le premier et doit donc être traité avec beaucoup de prudence au point de vue de ses rapports avec le contexte. Il prend place après la brève conclusion qui, dans les deux règles, revient par quelques mots à la première espèce des moines, les cénobites, pour annoncer que la règle qui va suivre leur est consacrée. Le seul examen du contexte ne permet donc pas de décider avec quelque sûreté si ce passage constitue une addition du Maître ou si son absence dans la Règle de S. Benoît n'est pas plutôt le résultat d'une suppression.

Pourtant, ce que nous avons dit, à propos de l'*ars sancta,* de la forte conception qui relie étroitement, chez le Maître, tous les éléments de son exposé spirituel, depuis le chapitre relatif à l'abbé jusqu'à ceux consacrés aux trois grandes vertus monastiques, permet de reconnaître dans ce troisième passage l'inspiration des mêmes idées et de constater qu'il se rattache de très près lui aussi à tout cet ensemble doctrinal. Il ne constitue en effet visiblement qu'une introduction au chapitre de l'abbé, qui vient immédiatement après. Tout son objet est de montrer comment les détenteurs de l'autorité dans l'Eglise ont pour première et essentielle fonction un rôle d'enseignement (*gradus doctrinae*). Les pasteurs, terme générique par lequel ils sont ici désignés, sont ainsi avant tout des docteurs (*doctores*) : « sub quorum imperio vel *doctrina* Christi regenerentur ecclesiae et scholae ut pastorum vice sanctis ovilibus divinas oves et claudant et *doceant* ». Ils donnent aux fidèles la connaissance des préceptes qui leur permettra, en y répondant par l'obéissance, d'obtenir de Dieu qui les a promis à quiconque se tourne vers lui, les secours de grâce nécessaires pour faire sa volonté. Le Maître cite divers textes bibliques qui servent de fondement à ces idées, et en particulier le suivant, dont l'écho reviendra sans cesse au cours de toute sa Règle et dont le contenu y semble constamment sous-entendu : « ipso Domino dicente Petro : Simon Johannis, pasce oves meas, *docentes* eas servare *ea quae mandavi* vobis ; et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. — Dicente ipso Domino discipulis suis *doctoribus nostris* : qui vos audit me audit, et qui vos spernit me spernit (22) ». Le Maître, dans tout ce morceau, parle, de la façon la plus générale, de l'autorité dans l'Eglise : *ecclesiae et scholae*. Et l'abbé n'est pas indiqué nommément, — ni davantage l'évêque — ; mais c'est bien lui qui est visé et désigné par ce terme de *doctores*, seul employé ici comme le plus apte à indiquer la fonc-

(22) Le premier texte groupe Jean, XXI, 17 et Matthieu, XXVIII, 20 ; le second reproduit Luc, X, 16.

tion qui, aux yeux du Maître, nous le savons, est essentiellement la sienne.

Du point de vue de l'analyse et du lien des idées, nous sommes donc autorisés à attribuer ce passage à l'auteur même qui a conçu et le premier rédigé toute la portion doctrinale de nos deux règles. Mais l'harmonie de telles consonnances ne révèle pas l'unité de leur source à tous les esprits, et nous cherchons dans cet article des indices textuels capables d'imposer leur témoignage en écartant tout soupçon d'interprétation subjective. Nous en avons justement un, et il nous semble assez probant.

Dans le chapitre qu'elles consacrent à l'obéissance, nos deux règles, dans un passage qui leur est commun, voulant appuyer sur l'Ecriture le devoir des moines d'obéir à leur abbé, utilisent le texte de S. Luc que nous venons de voir cité par le Maître (Reg. S. Ben., c. V, l. 10; Reg. Mag., c. VII) : « et item dicit [Dominus] *doctoribus* : qui vos audit, me audit ». Cet emploi du mot *doctores* est ici à première vue assez surprenant, car, dans l'Evangile, il est réservé aux docteurs de la loi mosaïque. Et, en effet, il ne figure pas dans le passage de S. Luc auquel est emprunté ce verset, et qui contient les recommandations faites par le Christ aux soixante-douze disciples au moment où il les envoyait en mission (Luc, X). On ne voit pas en vertu de quel rapprochement inexprimé il est introduit ici. Mais l'explication de cette petite énigme est justement contenue dans le passage propre au Maître qui nous occupait, il y a un instant. La façon dont il y introduit le même texte nous livre la source de la formule du chapitre sur l'obéissance, formule qui, ne l'oublions pas, est dans un passage commun aux deux règles : « dicente ipso Domino *discipulis suis doctoribus nostris* : qui vos audit me audit ». En disant *discipulis suis*, il montre qu'il sait parfaitement d'où vient sa citation, et il fait clairement allusion aux circonstances de la mission des 72. *Doctoribus nostris* joue ici le rôle d'une apposition, d'ailleurs importante, car elle est l'application de la doctrine exposée par le Maître dans tout ce passage. Le Christ a promis d'être avec ses disciples jusqu'à la consommation des siècles ; leurs successeurs continuent la mission d'enseignement qu'il leur a donnée et ils sont revêtus de la même autorité. Quand il leur parlait à eux, il parlait aussi à ces successeurs ; les uns et les autres sont ainsi tous « nos docteurs », et qui les écoute, écoute le Christ. L'ellipse qui désigne du seul nom de « docteur » quiconque a autorité dans l'Eglise et en particulier l'Abbé du monastère, n'a dès lors plus rien d'obscur. Le Maître emploie trois autres fois ce terme dans le chapitre sur l'obéissance.

Nous pouvons sans doute conclure que le lien de ce passage du Maître, à la fin du premier chapitre de sa Règle, avec l'ensemble des chapitres de doctrine spirituelle qui suivent trouve dans les textes

une preuve évidente. Si, de plus, ce passage fournit l'explication d'un point obscur de cet ensemble, et qui figure dans un texte commun aux deux règles, il faut bien que la règle originale et primitive soit celle qui contient ce passage.

18. Venons maintenant à la difficulté que nous avons annoncée, tirée de ce même chapitre premier.

Reg. Mag. c. I	Reg. S. Bened. c. I, ll. 26-28
Quartum vero genus est monachorum nec nominandum quod melius tacere quam de talibus dicere, quod genus nominatur girovagum, qui tota vita sua per diversas provincias...	Quartum vero genus est monachorum quod nominatur gyrovagum : qui tota vita sua per diversas provincias...
	ll. 32-34
	et per omnia deteriores sarabaitis. De quorum omnium horum miserrima conversatione melius est silere quam loqui.

On s'est étonné, et c'est fort compréhensible, que dans la même phrase le Maître affirme qu'il ne faut pas nommer la quatrième espèce de moines et donne aussitôt après un nom à ces moines ; et aussi qu'il déclare avec solennité qu'il vaut mieux ne rien dire à leur sujet, puis consacre plusieurs pages à décrire leurs mœurs blâmables. On peut trouver qu'il y a là un, et même deux graves manquements aux lois de la logique. Mais un tel texte révèle-t-il par là même la qualité d'interpolateur de son auteur (23) ? Nous ne le pensons pas, pour cette raison que ce n'est pas le fait de ces contradictions qui nous paraît invraisemblable, mais bien l'hypothèse qu'elles émanent justement d'un interpolateur. Ce que nous jugeons le plus difficile à admettre, c'est que l'auteur qui aurait par hypothèse ajouté à son modèle cette immense description des gyrovagues ait été assez peu attentif à ce qu'il faisait pour introduire en même temps cette protestation qu'il ne fallait ni les nommer, ni parler d'eux. Mais ces incohérences qui, si elles sont des additions, nous semblent en effet intolérables, apparaissent peut-être fort innocentes, si elles ont été écrites de premier jet et comme *ab irato*. Que veulent-elles en effet exprimer au fond, sinon d'abord un mépris fort vif, puis une sorte de vœu platonique ? « En vérité, ces gens ne méritent pas même d'être nommés ! Certes, mais si on ne les nomme pas, comment s'en-

(23) Comme le dit D. Pérez dans un des articles cités de la *Rev. d'Hist. Eccl.*

tendra-t-on sur eux ? et il faut pourtant bien les désigner (24) ! Il vaut mieux se taire sur une telle engeance que de lui faire l'honneur de la dépeindre ! Sans doute, mais ne faut-il pas aussi démasquer ces faux moines et dire comment ils vivent, pour que personne ne s'y trompe et ne se laisse prendre à leurs beaux prétextes et aux dehors de leur faux ascétisme et de leurs prétendus pèlerinages ? » Tout dans ces pages révèle l'indignation, qui s'exprime dans un style spontané et peu étudié. Le second rédacteur, rencontrant ce texte, le lit avec plus de calme, car le mal qui y est dépeint est sans doute, au moment où il écrit lui-même, moins répandu et moins pernicieux que du temps de son devancier. Et il fait disparaître les accrocs à la logique qui le choquent à bon droit et la longue description devenue inutile (25). Au lecteur de juger si l'objection ne se retourne pas en témoignage favorable, ou s'il n'est pas, à tout le moins, prudent de laisser de côté ce texte et de n'en rien conclure contre l'antériorité du Maître. L'argument qu'on peut en tirer prête peut-être en effet à la critique que nous cherchons toujours à éviter dans notre exposé : dépendre uniquement d'une appréciation subjective.

19. Les divers passages que nous avons examinés jusqu'ici, à l'exception de ceux du premier groupe (nn. 1 5), ont ceci de commun que, considérés du point de vue de la dépendance qui unit nos deux règles, ils se présentent tous en définitive, suivant la solution qu'on adopte, ou comme des interpolations ou comme des suppressions. Ils sont en effet tous entièrement propres à la règle à laquelle ils appartiennent, et ne trouvent dans l'autre aucun morceau qui leur corresponde de façon quelconque. Nous devons maintenant examiner un passage de la Règle de S. Benoît qui, malgré certaines apparences, a en réalité un caractère tout différent. Il ne trouve en effet dans la Règle du Maître aucun texte parallèle auquel il soit comparable du point de vue littéral et textuel. Il semble par là appartenir vraiment en propre à la Règle de S. Benoît ; et c'est pourquoi nous y avons fait allusion plus haut comme devant être joint aux passages de cette catégorie. Et pourtant nous en avons différé l'examen parce

(24) Est-ce bien leur donner un « nom » que de les coiffer d'un sobriquet, comme le fait ici en réalité le Maître ? N'oublions pas que nous ne connaissons aucun témoignage de l'emploi de ce terme dans l'antiquité en dehors de nos deux règles.

(25) Nous pensons pouvoir prouver que la Règle du Maître a été écrite dans les toutes premières années du Ve siècle. Qu'à cette époque le mal de la « gyrovagie » ait particulièrement sévi nous en avons, entre autres, des témoignages dans le *de opere monachorum* de S. Augustin et certains documents officiels, comme la lettre du pape Sirice *ad diversos episcopos* (Patr. lat., XIII, 1165).

que, si on porte son attention sur son contenu et sur les idées qui y sont exprimées, il semble difficile de ne pas reconnaître que ces dernières figurent, sous une forme différente et beaucoup plus développée, mais vraiment les mêmes et exprimées dans le même ordre, dans une suite de morceaux qui semblent bien à première vue, de leur côté, être propres à la Règle du Maître. De telle sorte que, si ce rapprochement est valable, ces textes devront être considérés respectivement suivant le cas, ou, chez S. Benoît comme un résumé du Maître, ou, chez le Maître, comme une amplification de S. Benoît. C'est le point que nous devons tenter d'éclaircir, dans l'espoir de trouver dans sa solution un argument capable d'aider à résoudre le problème de la dépendance des deux règles. Il s'agit des douze premières lignes du Prologue de la Règle de S. Benoît, et, dans la Règle du Maître, du premier Prologue et des deux premières parties du second Prologue ou *Thema,* c'est-à-dire de l'exposé doctrinal qui y précède le commentaire de l'Oraison dominicale et de ce commentaire.

a. Pour les trois premières lignes du Prologue de la Règle de S. Benoît, le rapprochement ne peut soulever de discussion. Il est souligné par des identités verbales qui imposent la conclusion qu'elles correspondent au premier Prologue du Maître. Il suffit de citer les textes.

Reg. Mag. : Ier Prologue	Reg. S. Bened. : Prologue, ll. 1-3
O homo... qui me *obscultas*... Ergo tu qui me *obscultas*, ita intende ut dicta mea et *auditus tuus* per considerationem mentis ambulando in trivio *cordis tui* perveniant... Ergo vacivus vester auditus sequatur meum eloquium, et intellege tu homo cujus *admonemus* intuitum, quia te per hanc scripturam *admonet* Dominus... Ergo... quae audís observa... et haec regula quae tibi ostendit *factis adimple.*	*Obsculta*, o fili, praecepta Magistri, et inclina *aurem cordis tui*, et *admonitionem* pii Patris libenter excipe et *effieaciter comple ;*

b. Reg. S. Ben. : Prol., ll. 4-5

ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras.

Ces deux lignes, malgré l'emploi de la deuxième personne du singulier, dépassent manifestement l'histoire particulière de chacun des candidats à la vie monastique. Ce qu'elles visent, c'est, sous une expression un peu obscure mais de sens certain, l'histoire de l'humanité entière. C'est la doctrine même de S. Paul, suivant laquelle toute la race humaine, contenue en Adam, a été déchue par sa déso-

béissance et est relevée par l'obéissance du Christ et sa propre fidélité à ce nouveau chef de l'humanité ou second Adam. Or les mêmes idées sont exposées dans la première partie du *thema* de la Règle du Maître, avec les rappels d'histoire et les précisions de doctrine qui font défaut dans cet étonnant raccourci. Le Maître en effet commence par rappeler explicitement la chute de nos premiers parents, dans laquelle il reconnaît l'origine des maux, — ignorance, péché, perspective toujours présente de la mort, — qui rendent la vie de l'homme semblable à la marche épuisante du voyageur accablé sous un pesant fardeau. La miséricorde de Dieu propose heureusement dans la rafraîchissante fontaine du baptême le moyen d'échapper à ce douloureux destin. Le baptême, en même temps que le salut, apporte à l'homme la connaissance de la Loi. Il ne lui importe plus désormais que d'être fidèle à cette dernière, et d'assurer son obéissance à tout ce qu'elle prescrit.

Reproduisons au moins quelques lignes de cet exposé, qui montreront assez l'identité des points de vue et des doctrines : les deux moments de la chute de toute l'humanité par la désobéissance *(per lignum offensionis)* et de son relèvement par l'obéissance de l'homme suivant celle du Christ (*si observaveritis mandata mea*).

Per lignum enim offensionis natio nostra de paradiso in uterum, de utero in mundum, de mundo usque in infernum descenderat (*ms.* descenderit), nisi denuo renati per baptismum et per crucis lignum iterum reparati, Domini passio ageret ut resurgat et illa redeat in paradisum generatio nostra per gratiam unde cum libero arbitrio ceciderat per offensam. Contrivit enim in nobis Dominus mortis quae regnabat aculeum (*ms.* aculeos), quando refugium crucis suae nobis contulit Christus ; et postquam nos gratiae suae restituit adoptionis, ad regna caelorum insuper nos non desinit invitare. Unde vox dominica dicit : si observaveritis mandata mea, ego ero vobis in patrem et vos eritis mihi in filios (26).

c. Reg. S. Ben. : Prol., ll. 6-9

Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians

(26) Il est difficile de ne pas être sensible à la similitude d'inspiration et d'expression de cette finale avec des passages du Prologue de la Règle de S. Benoît. Et c'est un exemple que nous pouvons signaler en passant, entre beaucoup d'autres, pour montrer que l'identité du style des parties propres à la Règle du Maître et des parties communes aux deux règles dépose en faveur de l'identité d'auteur. Mais comment faire appel à cet argument pourtant classique, si certains esprits peuvent trouver une explication satisfaisante de ce fait dans l'imprégnation profonde qu'aurait produite chez le Maître son contact assidu avec la Règle de S. Benoît ?

propriis voluntatibus, Domino Christo vero Regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis.

S. Benoît, on le voit, au seuil de sa règle, met en avant l'obéissance comme une sorte de précepte unique, moyen contenant en lui tous les autres de servir le Christ ; et il se contente, pour la définir, d'un trait qui, doctrinalement, est loin d'épuiser les aspects divers qu'elle inclut : la renonciation à ses propres volontés.

Il est frappant que cette idée fondamentale, qui rejoint exactement l'exposé précédent du Maître, est aussi l'idée *pratique* soulignée avec le plus de force dans son commentaire du *Pater*. Et de même que l'imitation du Christ par l'obéissance y est présentée avec un grand relief, particulièrement à propos de la troisième demande : *Fiat voluntas tua,* la renonciation à la volonté propre est soulignée par lui comme l'élément essentiel de cette obéissance. Citons quelques passages :

... in hoc verbo fratres pertinet in nobis liberi status arbitrii, et quidquid suasio antiqui serpentis nocive nobis ingerit si volumus amputatur cum Domini voluntas in nobis reparando perficitur.

... Videte ergo quia quidquid a voluntate nostra elegimus injuste agnoscitur, et quidquid nolentibus nobis a jubente inponitur juste proficit rationi...

... Vides ergo (le Maître vient d'insister sur l'obéissance du Fils de Dieu durant sa vie mortelle), si ipse Dominus Salvator ostendit se ideo venisse ut voluntatem suam non faceret, sed jussa Patris impleret, quomodo malus servus juste me aestimo meam facere voluntatem (27)?

... effici juste a nobis Domini voluntas exposcitur ut dum quotidie in nobis voluntas Domini fuerit operata, non inveniatur propria quae in futuro judicio condemnetur ad poenam, sed sit in nobis voluntas Domini quae coronetur ad gloriam.

d. Reg. S. Ben.: Prol., ll. 10-12

In primis, ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas.

Ces lignes sur le devoir de la prière correspondent curieusement à ce commentaire de la prière par excellence fait par le Maître à cette même place. Mais les deux textes offrent matière à des rapprochements plus précis. Citons en effet ces lignes du Maître à propos de la dernière demande du *Pater*.

Festinat (Dominus) enim eruere nos de laqueo si ad sensum nos-

(27) Rapprocher encore, pour la similitude de pensée et d'expression, cette finale du 6e degré de l'humilité : velut operarium se malum judicet et indignum.

trum non ultro tradamus suasionibus inimici, sed rogantes incessabiliter Dominum ut adtributo nobis suae gratiae adjutorio digne dicamus quoniam a dextris est nobis Dominus ne conmovear, etc.

Et la transition même qui conduit le Maître au texte qui suit et à partir duquel les deux règles, se confondant, n'ont plus qu'un seul et même texte, semble réaliser ce précepte de prier avant de commencer toute œuvre bonne formulé par S. Benoît... ou en suggérer la pensée :

Ergo, fratres, *finita ad Dominum oratione*, *ipso jubente*, agamus nunc de cetero de nostri servitii opera, — ut qui nos jam in filiorum dignatus est, etc. (28).

Que conclure maintenant de cet examen? D'abord, il semble bien mettre hors de doute le fait de la dépendance qui relie les douze lignes de S. Benoît et les quelques trois cents du Maître. Cette série de correspondances et leur ordre identique ne peuvent être un effet du hasard ; et les similitudes verbales du début confirment cette conclusion. Mais quel est alors le sens de cette dépendance? faut-il voir dans le texte le plus court un résumé ou, dans le plus long, une amplification? L'impression va fortement, croyons-nous, vers le premier membre de l'alternative. Car on voit mal comment ces simples lignes de S. Benoît auraient pu suggérer de tels développements et surtout leur forme, avec ce *thema* et ce commentaire, demande par demande, de l'Oraison dominicale. Il est aisé au contraire de découvrir, dans l'accumulation des idées qui s'y pressent et leur forme un peu hâtive, la double intention d'être court et de demeurer fidèle au devancier pris pour modèle.

Quelques remarques précises permettent de confirmer cette impression. Aux lignes 4-5 du Prologue de S. Benoît, le relatif *a quo* dépend d'un pronom (*ad eum*) qui n'est lui-même précédé d'aucun substantif. Le sens n'est d'ailleurs pas douteux, et il s'agit de la personne du Père. De même, à la ligne 11, *ab eo* ne saurait se rapporter au Christ, mentionné dans la phrase précédente, et doit désigner aussi le Père, considéré comme auteur de la grâce, bien qu'il ne soit pas nommé. On est ainsi conduit à cette conclusion un peu surprenante que Dieu, qui est partout présent dans les vingt premières lignes du Prologue, n'y est jamais désigné que par des pronoms. Cette anomalie est bien un signe que S. Benoît n'écrit pas ici de premier jet. Quant à la suite des pensées, il est permis de juger que le précepte particulier de prier avant toute œuvre bonne, quelle qu'en soit au reste l'utilité, manque de proportion avec la solennelle moni-

(28) « De *nostri servitii* opera » rappelle la définition bien connue : Schola dominici *servitii*.

tion universelle qui le suit, de ne pas contrister Dieu par nos mauvaises actions, et la perspective du châtiment éternel. Semblable disproportion ne se vérifie pas chez le Maître. Le texte contenant la même mise en garde générale est lié chez lui avec une parfaite justesse à l'annonce de l'organisation, dans la règle qui va suivre, de la vie monastique, moyen, lui, universel et complet d'assurer la fidélité à Dieu de ceux qui s'y engagent. On saisit là comment ce précepte particulier de la prière ne peut avoir suggéré le commentaire fait par le Maître de l'Oraison dominicale, mais comment il a sa source dans ce commentaire et est destiné à en tenir la place.

Nous avons poursuivi, aussi complètement que possible, l'examen du vaste ensemble commun à nos deux règles. Maintenant qu'il est terminé, nous devons résumer les conclusions qu'il suggère, à l'égard du problème que nous cherchons à résoudre : l'une des deux règles dépendant nécessairement de l'autre, dans quel sens s'établit cette dépendance ?

Rappelons d'abord que, dans cinq cas où nous avons pu les comparer à un troisième texte, la Règle du Maître s'est trouvée chaque fois d'accord avec ce troisième texte contre la Règle de S. Benoît. Ce fait certain, et frappant par sa régularité, oblige d'exclure une des deux solutions possibles, à savoir que la Règle du Maître dépend de celle de S. Benoît. On ne comprendrait pas en effet, dans ce cas, que, dans les passages en question, elle se montre plus fidèle à ce troisième texte que son modèle qui pourtant dans cette hypothèse doit dépendre directement de ce dernier, qu'elle ne connaît elle-même qu'à travers lui. La seconde solution doit donc s'imposer; et il est en effet facile de comprendre que la Règle de S. Benoît puisse en même temps différer de ce troisième texte dont nous ne la voyons pas dépendre directement dans ces passages et s'écarter par exception de son modèle constant, la Règle du Maître, pour suivre une inspiration particulière, qui la laisse isolée contre les deux autres textes réunis.

Quant aux passages propres à chacune des deux règles que nous avons examinés ensuite (si on excepte un ou deux cas où par prudence nous avons préféré ne pas conclure, mais qui ne favorisent nullement l'hypothèse de l'antériorité de la règle bénédictine), la façon dont ils se présentent tous par rapport à l'ensemble conduit à la même conclusion.

Lorsqu'il s'agit de la Règle de S. Benoît, les passages qu'elle contient en propre ne s'accordent pas de façon satisfaisante avec le contexte, commun aux deux règles, dans lequel ils s'insèrent, mais se comportent par rapport à lui comme s'ils étaient des additions. Leur absence, par contre, ne crée dans la Règle du Maître aucun désac-

cord, aucun hiatus appréciable : son texte demeure un et normal. Quand il s'agit de la Règle du Maître, les morceaux qu'elle est seule à posséder s'y montrent bien à leur place, primitifs, se reliant de façon satisfaisante avec le contexte commun. Au contraire leur absence dans la Règle de S. Benoît s'accompagne de lacunes ou de visibles difficultés de raccord entre les parties subsistantes.

Le texte de la Règle du Maître se suffit donc tel qu'il est et ne révèle pas de traces de remaniement à l'occasion des passages qui la font différer de la Règle de S. Benoît, tandis que cette dernière, du fait de ces mêmes passages, accuse des additions ou des suppressions qui font ressortir son origine dérivée et postérieure. Elle dépend pour son fond de celle du Maître, mais elle y a introduit quelques additions et en a omis un assez grand nombre de passages.

On peut dire que c'est l'accumulation des preuves partielles qui donne de la force à cette conclusion. Car si ces différences particulières entre les deux règles trouvaient chacune son explication en dehors de la question de leur dépendance et en accord avec l'antériorité de celle de S. Benoît, il n'est pas possible d'admettre que ces explications se trouvent dans tous les cas accompagnées par hasard de particularités rédactionnelles jouant elles-mêmes toujours dans le même sens et invitant à penser que la Règle de S. Benoît est, contrairement à la réalité des faits, dérivée et postérieure. Dans une partie des cas, tout au moins, ces explications, qui d'ailleurs en fait ne se présentent jamais avec vraisemblance, devraient coïncider avec l'ordre véritable de la dépendance. Qu'il n'en soit jamais ainsi confirme que l'explication des différences n'est autre que la dépendance inverse de celle admise jusqu'ici.

Mais il y a plus. La façon même dont se répartissent les catégories des passages étudiés contient elle-même un argument nouveau qu'il importe de faire ressortir. S. Benoît a, bien à lui, seulement trois courts passages, ne dépassant pas une quinzaine de lignes ; le Maître a au contraire en propre des pages entières de texte. S. Benoît apparaît donc régulièrement plus court, le Maître régulièrement plus long. Et ce dernier se caratérise ainsi par l'abondance, par la facilité, et S. Benoît par la retenue et la sobriété. Comment pourrait-on s'expliquer qu'avec un esprit et un tempérament littéraire aussi accusés, le Maître ait pu conserver dans leur entier et pour ainsi dire sans retouches les longs passages qu'il aurait empruntés à S. Benoît, et se contenter de leur adjoindre des morceaux sortis spontanément de sa plume ? On ne s'étonnerait pas de voir sa pensée, peut-être indigente, s'accorder avec son admiration pour aller chercher une inspiration dans le texte plus ferme et plus riche de S. Benoît ; mais dans ce cas à l'inspiration ainsi prise ailleurs, il semble qu'il aurait dû donner sa forme à lui, en étendre et en développer la matière, conformément

à ses dons propres, dont nous constatons le déploiement spontané dans les long morceaux qui sont sûrement son œuvre. Tout devait l'écarter de s'arrêter à cette simple juxtaposition du bien d'autrui et du sien propre : pourquoi cette alliance de la fidélité et de l'indépendance, d'une docilité de disciple et de cet étalage de personnalité ?

L'on peut au contraire considérer le texte de S. Benoît comme une composition dérivée de celle du Maître, sans se trouver arrêté ou surpris par aucune anomalie de ce genre, par aucune contradiction interne. Nous voyons dans ce cas sans étonnement ce second rédacteur se tenir fidèlement au modèle qu'il a cru devoir choisir. Soit indifférence d'homme sans attrait pour les lettres, soit vertu et humilité personnelle, et en tout cas guidé par son estime pour l'œuvre de son prédécesseur, il entend ne pas introduire d'innovations, ni faire œuvre personnelle. Néanmoins, parce que des modifications s'imposent, sinon une adaptation serait inutile et il n'y aurait qu'à adopter et conserver telle quelle cette règle vénérable et admirée, il ajoute, mais le moins possible, quelques remarques retenues indispensables. Et aussi, parce que l'œuvre est trop longue pour le but pratique qu'il poursuit, il élague et élimine plus d'un développement qui ne touche pas à son fond spirituel et proprement doctrinal. Le résultat est qu'il en conserve ainsi textuellement, presque sans modifications, la plus grosse partie. Si, d'une part, il laisse tomber des portions étendues, de l'autre, il ajoute si peu de lui-même que cette seconde rédaction est beaucoup moins son œuvre qu'une présentation nouvelle et simplifiée de l'œuvre de son devancier.

S. Benoît lui-même ne nous a-t-il pas fait l'aveu de ces faits, ne nous a-t-il pas dit lui-même que les choses s'étaient passées ainsi, conformément à la brève esquisse que nous venons de tenter en suivant les conclusions mêmes qui ressortent de la comparaison textuelle des deux règles ? N'est-ce pas justement cela qui est indiqué à la première ligne de sa Règle, par ses premiers mots : Obsculta, o fili, *praecepta Magistri*... et admonitionem *pii Patris* libenter excipe ? Le vrai sens de ces mots, que tout le monde autour de lui comprenait, n'est-il pas qu'il n'entend pas fixer lui-même les préceptes qu'auront à observer les moines, mais qu'il veut leur proposer ceux qu'un Maître et un Père révéré et connu a déjà si bien formulés qu'il n'y a pas lieu de les changer et de chercher à faire mieux ? On le croira d'autant plus volontiers que, entendus autrement et appliqués à S. Benoît lui-même ces mots n'ont pas laissé de surprendre. On a toujours eu quelque difficulté à les accorder avec la manière si humble dont S. Benoît achevant son œuvre la nomme une très petite ébauche de règle. N'a-t-il pas dit ouvertement une seconde fois la même chose lorsque, à ce même endroit du chapitre LXXIII, il exhorte les moines à mettre en pratique : hanc regulam *descriptam* ?

Ce mot ne peut vouloir signifier ici simplement « écrite, composée », car dans le contexte il n'aurait alors aucun sens distinct. Pourquoi alors l'employer, sinon pour indiquer ce qui est le sens propre de ce verbe : « transcrire, copier, écrire d'après, reproduire », ce qui est littéralement vrai, comme on vient de le voir, de toute la portion doctrinale (la plus importante sans doute aux yeux de S. Benoît comme à ceux de toute sa postérité spirituelle), et ce qui est vrai substantiellement de tout le reste, comme il est aisé de le montrer ?

Tout cela ne s'accorde-t-il pas avec les faits et n'est-il pas plausible au point de laisser peu de place au doute ? Mais ce doute, s'il en demeure encore quelque trace, il se trouve ailleurs un moyen de l'écarter. Et nous devons maintenant montrer qu'il existe un témoignage extrinsèque, historique, attestant que les faits que nous venons d'exposer et de résumer, en conclusion de notre étude des textes des deux règles, étaient connus et formulés exactement de même à une époque peu éloignée de celle où a vécu et écrit S. Benoît. Nous voulons parler des vers dits de Simplicius.

II

Ces vers ont été écrits pour présenter le texte de la Règle de S. Benoît et lui servir de préface. On les rencontre au début de la Règle dans un assez grand nombre de manuscrits anciens. Bien qu'ils soient assez facilement accessibles, nous devons les reproduire ici.

Qui leni iugo Christi colla submittere cupis,
regulae, sponte da mentem dulcis ut capias mella.
hic testamenti veteris novique cuncta doctrina,
hic ordo divinus hicque câstissima vita.
hoc Benedictus pater constituit sacrum volumen,
suisque mandavit haec servanda alumnis.
simplicius quod famulus Christique minister
magistri latens opus propagavit in omnes.
una tamen merces utrique manet in aevum (29).

(29) Nous réduirons la justification du texte présenté ici et reconstitué par nous aux seules indications indispensables. Nous avons utilisé les variantes fournies par L. Traube (*Textgeschichte*... [2], p. 87), en y ajoutant celles du ms. palimpseste de Munich données, d'après Dom Dold, par Dom H. S. Brechter (*Versus Simplicii Casinensis Abbatis*, dans *Rev. Bénéd.*, 1938, p. 91), et d'un ms. de Saint-Savin de Tarbes, d'après la copie qui figure dans les papiers de Dom Estiennot conservés à Paris. — Voici la liste et les sigles (d'après Traube) de ces treize mss : A : Saint-Gall, 917, saec. XV. — B : Vienne, 2232, s. IX. — S : Saint-Gall, 916, s. IX. — Y : Turin, G. VII, 18, s. IX-X. — T : Cambridge, Trinity Coll., O, 2. 30, s. X. — U : Cambridge, University, Ll, I, 14, s. X. — X : Turin, G. V, 38, s. X. — H, Mont-Cassin, 257, s. XII.

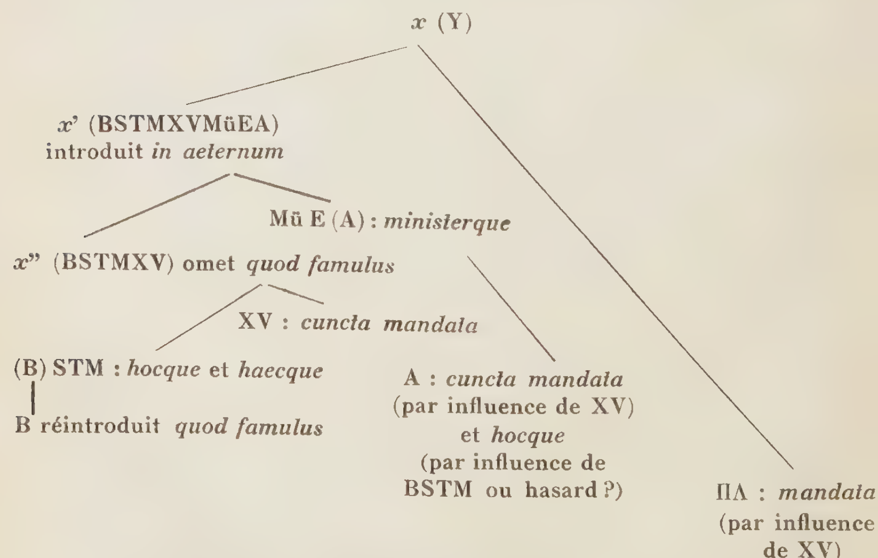
Ce texte, comme nous pensons l'avoir démontré en note, représente aussi exactement que possible le texte original. Il s'en écarte

— V : Vatican, lat. 4849, s. XIII. — M : Valenciennes, 284, s. XIII. — Λ : Lucas Holstein, Codex Regularum, II, 1, Rome, 1668. — Mü (Brechter : M. : Munich (München), palimps éd. Dold), s. VIII, fin. — E : Paris, Bibl. Nat., lat. 12770, f° 1. — Et voici leurs variantes : 1 : *deest in* Mü, lene B, levi ΛΛ, Christi iugo E, Christi *om.* A, committere Y. — 2 : regulae *deest in* Mü, dulcis BS, dulces Y, dulcia *ceteri.* — 3 : vetus Y, veteris testamenti E cuncta doctrina BSYTM Mü E, cuncta doctrina vel mandata U, cuncta mandata AXV, mandata ΠΛ.-4 : *om.* M, divinis B, hic castissima SU. — 5 : hoc (hunc Y) benedictus YUXΠVΛMü *(qui post* hoc *addit* beatus) E, hocque (beatus *add.* B) benedictus ΛBSTM, pater benedictus Mü, sacro X. — 6 : suisque mandavit haec servanda (haec servanda *om.* A) alumnis AYXΠVΛMü E, haec mandavitque B, haecque (hicque *in* hocque *corr.* U) mandavit STU *(qui post* alumnis *addit* h/ec servanda) M. — 7 : simplicius christi quod famulusque minister B, simplicius (simplicibus U, didicimus Y) quod (*om.* Λ, quidem E) famulus christique minister (christi ministerque UMüE) YUΠΛMüE, quod simplicius famulus christi ministerque A. simplicius (que *add.* X) christique (que *om.* M) minister STXVM. — 8 : latentem Y, late XE, propagavit opus X. ut omnes VMü. — 9 : un/ Mü, mercis BS Mü, merces *ceteri*, utrique AME, utroque SYXV, uraque B, utrisque TUΠΛ, u //// que Mü, manet (manebit Π) in evum (evo Y) ΠΛY, manet in eternum *(vel* aeternum) ΛBSTUXVME, et ///// Mü. — Les importantes variantes des vers 3 (doctrina : mandata) 5 (hoc : hocque) 6 (suisque... : haecque...) 7 *(omission de* quod famulus *et* Christique : ministerque) 9 (in aevum : in aeternum) rendent aisé le classement des mss. BSTM forment d'un côté un groupe compact, jamais désuni (au v. 7 la présence de *quod famulus* dans B ne fait exception qu'en apparence : B ne possède ces mots que parce qu'ils ont été réintroduits par lui ou par un des mss. dont il dépend, comme le prouve le fait qu'il est seul à les avoir à une place évidemment mauvaise). A ce groupe les autres mss. s'opposent dans la plupart des cas, et ils forment bien ainsi un groupe, mais sans la même homogénéité et où des subdivisions se reconnaissent facilement : YΠΛ, XV, EMüA (A est peu utile, car il procède par contamination ; U est sans utilité, car il procède par addition volontaire de variantes de divers groupes : cf. vv. 3 et 6). Tout ceci étant reconnu, une erreur caractéristique, l'omission au v. 7 de *quod famulus*, qui affecte le groupe BSTM et les mss. XV et qui ne peut être due à un hasard répété, car elle rend le vers inintelligible, fournit une base sûre à l'établissement d'une généalogie complète, en montrant que le groupe BSTM ne peut y occuper une bonne place, et que ses autres variantes, d'ailleurs littérairement mauvaises, ne sont pas primitives. La place des sous-groupes XV, ΠΛ et EMüA se laissant ensuite déterminer par les variantes certainement inférieures qui les caractérisent respectivement, on doit conclure que Y, une fois dépouillé, bien entendu, de

pourtant au moins sur un point, qui est, malheureusement le plus important pour nous. Nous voulons parler du septième vers qui est manifestement corrompu. On en peut reconnaître d'abord un indice dans le nombre insolite des variantes qui l'affectent ; car il ne revêt pas moins de onze formes différentes dans les treize manuscrits utilisés. De tels remaniements révèlent à tout le moins un état suspect et peu satisfaisant au point de départ de tous nos manuscrits. Mais il y a plus. Ce vers contient des fautes de latinité qui ne peuvent être primitives.

La première apparaît dans les mots : *famulus Christique minister*. La particule de coordination *que* est constamment employée en latin de façon à rejeter le mot auquel elle est unie dans le second des éléments de la phrase entre lesquels est établie la coordination. Ici, les éléments coordonnés étant *famulus* et *minister*, l'union de la particule *que* avec *Christi* a pour effet, en vertu de la règle que l'on

toutes les variantes qu'il possède en propre, nous conserve le type duquel ont procédé tous les mss. utilisés ici. Sa variante *dulces* (pour *dulcis*, au v. 2), qu'il a en commun avec BS et qui est certainement primitive, comme Traube l'avait bien vu, et malgré Brechter, est une précieuse confirmation critique ; de même la présence de *in aevum* au v. 9. Tout ceci peut être résumé avec une parfaite clarté dans le schéma suivant.



Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux variantes *dulcia* (v. 2) ou *utroque...* (v. 9) qui s'expliquent d'elles-mêmes et ne peuvent influer sur le classement (pas davantage à l'*ut* du v. 8, pourtant plus étonnant).

vient de rappeler, de faire de ce mot le régime exclusif de *minister*, tandis que *famulus* demeure grammaticalement sans complément et comme en l'air. Sans doute la simplicité de la phrase empêche toute hésitation sur le sens ; la faute n'est pourtant pas moins certaine. Et cela est si vrai qu'une correction a été introduite et que, dans plusieurs manuscrits, la particule *que* est unie au mot *minister* au lieu de l'être au mot *Christi*, qui devient ainsi régulièrement le régime commun des deux mots coordonnés. Le classement des manuscrits et le manque d'euphonie de cette nouvelle finale : *famulus Christi ministerque* ne permettent d'ailleurs pas d'y voir la leçon originale. En réalité *famulus* devait avoir son régime propre, et nous verrons plus loin qu'il doit être reconstitué au moyen de *Dei* : *Dei famulus Christique minister*.

Une faute plus notable encore a, on va le voir, une portée beaucoup plus grande pour l'intelligence exacte des trois derniers vers. Il s'agit du pronom relatif *quod* et de la façon anormale dont il apparaît éloigné des mots *opus magistri*, avec lesquels le sens exige qu'il ne fasse qu'un. Un tel éloignement est complètement étranger au latin classique, et l'obscurité qu'il introduit dans la phrase le rend plus étranger encore au latin simplificateur de la décadence tardive à laquelle appartient ce petit poème (30).

Il est vrai que ce *quod* a, dans l'état actuel du texte, le grand avantage de fixer le sens du vers et particulièrement du mot *simplicius* qui prête à confusion, puisque il peut être un adverbe aussi bien qu'un nom propre. Grâce à ce relatif de coordination qui relie *opus magistri* aux vers précédents, ces mots visent en effet nécessairement la Règle et son auteur, Benoît, dont il vient d'être parlé ; et non moins nécessairement *simplicius* doit être considéré comme un nom propre, celui d'un nouveau personnage auquel s'appliquent les titres de serviteur de Dieu et de ministre du Christ, et qui est introduit ici à raison de son rôle de propagateur de cette œuvre, demeurée cachée, de son maître. Tout semble clair.

Par contre, qu'on supprime ou modifie ce relatif *quod*, comme l'ont fait divers copistes — corrections volontaires qui soulignent la difficulté dont nous parlons, — le sens n'est pas nécessairement altéré, mais il est frappé d'équivoque. Car une autre interprétation apparaît alors également possible : *simplicius* peut être considéré comme ad-

(30) Cet éloignement est d'autant plus suspect qu'il était aisé de l'éviter. La simple interversion des vers 7 et 8 permettait en effet d'employer *quod* de façon régulière, tout en donnant à la phrase à la fois plus de clarté et d'élégance :

Quod latens opus magistri propagavit in omnes
Simplicius (Dei) famulus Christique minister.

verbe, les mots : *Dei famulus Christique minister* s'appliquent par suite à S. Benoît lui-même, qui devient le sujet de *propagavit*, et comme dès lors *magistri* ne peut pas plus le désigner que *opus latens* désigner sa règle, ces vers se trouvent exprimer exactement le fait historique que nous nous sommes efforcé de mettre en lumière dans les pages précédentes. *Opus latens magistri*, c'est bien la Règle du Maître, maintenue « cachée » par son anonymat et par sa diffusion restreinte. En s'en inspirant étroitement pour rédiger la sienne, au point de lui emprunter les plus importantes parties de son texte, et en la revêtant d'une forme à la fois plus réduite et plus claire, S. Benoît lui a donné une survie et l'a rendue accessible à tous : *simplicius propagavit in omnes*.

Cette curieuse équivoque du sens ne fait pas seulement ressortir l'importance du problème, posé par le caractère suspect du pronom *quod* ; elle nous ouvre une méthode de solution. Avant de tenter une reconstitution de notre vers fautif, il est tout indiqué de chercher quelle est, des deux interprétations que l'on vient de voir celle qui s'accorde le mieux au contexte du petit poème. Et il n'est pas très difficile de montrer que la seconde a, pour elle, plusieurs arguments très solides.

Relisons les six premiers vers. Une chose y paraît très frappante, c'est le contraste qui s'y établit entre la force avec laquelle la Règle de S. Benoît et son contenu sont mis en relief et hautement vantés et la place effacée donnée à la personne de S. Benoît. Après l'analyse de la règle caractérisée en termes si heureux et si pleins, S. Benoît n'est même pas mentionné explicitement comme son auteur. Il est seulement présenté comme remettant à ses disciples le volume qui la contient et leur demandant d'observer ses commandements. On peut déjà voir là un indice positif de la dépendance litéraire de la Règle de S. Benoît par rapport à celle du Maître. Ce n'est pourtant pas cela que nous voulons souligner, mais seulement le fait que dans les six premiers vers, ce n'est pas à S. Benoît qu'est donnée la première place, mais à sa règle. Et nous croyons que cela fixe l'interprétation du poème entier Son objet propre est le contenu de la Règle qu'il précède et qu'il présente. Il est dès lors infiniment plus conforme à cet objet de voir dans les vers 7-8 une allusion aux rapports qui unissent cette règle avec celle dont dérive substantiellement son contenu, qu'à un fait postérieur qui n'intéresse que son histoire externe. En indiquant cette dépendance interne, ces vers achèvent de présenter et de caractériser la règle bénédictine (31).

(31) Marquer cette dépendance d'un texte évidemment considéré comme digne de la plus haute estime n'est nullement rabaisser la règle et contredire aux éloges des quatre premiers vers. Comme l'indique le

Il est d'autres traits, moins importants à notre avis, mais plus voyants. Ainsi il est vraiment surprenant, si les termes *Dei famulus Christique minister* doivent être entendus du propagateur de la Règle de S. Benoît, Simplicius, que le disciple soit traité avec cette emphase, tandis que son maître ne reçoit que l'appellatif ordinaire de « Père ».

Il n'est pas moins étonnant, dans la même interprétation, après cette insistance à caractériser Simplicius par sa sujétion à Dieu et au Christ, de le voir encore présenté dans la même phrase de façon analogue comme disciple du « Maître » Benoît : cette lourdeur et cette maladresse du style ne recommandent pas l'interprétation qui les impose.

Il est d'autre part beaucoup plus aisé d'entendre l'adjectif *latens* de la Règle du Maître que de celle de S. Benoît. Qu'il définisse de façon assez heureuse le caractère anonyme de cette Règle ou veuille plutôt caractériser l'obscurité de ses origines et son peu d'extension à l'époque où S. Benoît s'en inspirait pour composer la sienne, ce terme apparaît doublement exact et en parfait accord avec les faits. Au contraire, rien absolument n'autorise à considérer la Règle de S. Benoît comme « cachée », au moment où Simplicius aurait entrepris de la divulguer et de la répandre, alors que le souvenir de son auteur, mort peu après 547, remontait à moins d'une quinzaine d'années.

Et ceci nous amène à essayer de préciser, pour finir, le sens du mot *propagavit*.

S'il faut l'entendre du rôle qu'aurait joué Simplicius dans la propagation de la Règle bénédictine, il peut seulement signifier que ce deuxième successeur de S. Benoît l'a répandue en la faisant connaître dans de très nombreux endroits (*in omnes*), alors qu'avant lui elle n'était pas connue, ou fort peu (*latens opus*). Même si, comme le voulait Traube, Simplicius y avait introduit quelques variantes, celles-ci, peu nombreuses et peu importantes en fait, ne constituent pas une modification de la Règle. Et il ne s'agirait que de la divulgation ou diffusion d'un texte préexistant, c'est-à-dire, en définitive, de la multiplication de ses exemplaires. Ce sens est exactement rendu par le mot français « propager ».

Mais les faits s'opposent complètement à cette interprétation, et l'on sait combien peu de faveur a rencontré l'exposé de Traube sur ce prétendu rôle de Simplicius (32). Non seulement aucune donnée

vers 9, qui reçoit dans cette interprétation un sens hautement satisfaisant, l'identité de la récompense assurée aux deux auteurs est justifiée par le fond commun et traditionnel de leurs œuvres.

(32) Pour attribuer à Simplicius la recension « interpolée » de la Règle, Traube n'avait d'autre motif que l'interprétation qui voit dans

historique positive ne permet d'attribuer à Simplicius un rôle, si humble soit-il, de propagation de la Règle de S. Benoît, mais tout ce

notre préface le deuxième successeur de S. Benoît. Ce faisant, il la fortifiait d'un argument de fait, solide en apparence, alors que jusque-là, elle ne pouvait en invoquer aucun. Mais il n'en était nullement responsable, et il l'avait reçue toute faite d'une tradition dont les plus anciens témoignages positifs remontent pour nous seulement au XII[e] s., avec Sigebert de Gembloux (*Liber de Scriptoribus ecclesiasticis*, c. XXXI, consacré à la Règle de S. Benoît) et Pierre Diacre (*De viris illustribus Casinensis coenobii*, c. v. : *de sancto Simplicio*). Cette tradition est d'ailleurs quasi-immémoriale ; en effet, Ambroise Autpert qui connaît et cite notre préface dans sa *Vita SS. Paldonis, Tasonis et Tatonis*, n. 3, écrite, semble-t-il, quelque peu avant 776 (... *lenique jugo Christi colla mentis submittere)* ne paraît pas avoir conscience du lien qui unit la Règle de S. Benoît à celle du Maître, car il cite, en l'attribuant au premier, un passage du chapitre premier commun aux deux règles (*op. cit.*, n. 18). Et avant lui, S. Bède le Vénérable cite de même nos vers, sans que rien permette de croire qu'il considérait la Règle du Maître comme antérieure à celle de S. Benoît (... *sua colla, abjecto levi jugo Christi subdentes*, dans son *Historia ecclesiastica Anglorum*, l. I, c. XIV, terminée en 732). On peut donc dire que, vers l'an 700, ce que nous croyons être le véritable sens de notre Préface était perdu. Mais probablement pas depuis très longtemps, comme portent à le penser la connaissance que l'on avait au VII[e] s. de la Règle du Maître, et la curieuse variante du ms. de Bobbio (Y) qui lit, au v. 7, *didicimus* au lieu de *simplicius*. Ce ms. comprend deux sortes de variantes propres : les unes, nombreuses, barbarismes ou solécismes qui ne sont pas imputables au copiste lui-même, car le reste du ms. n'en comporte pas en une aussi grande proportion, doivent remonter à la décadence pré-carolingienne ; les autres, corrections intelligentes et voulues (*committere* au v. 1 et surtout notre *didicimus*), sont antérieures, car leur auteur n'aurait certainement pas conservé ces fautes grossières. La substitution de *didicimus* à *simplicius*, que l'on peut ainsi attribuer au VII[e] s., plus ou moins avancé, et qui donne à nos vers, d'une façon que le correcteur n'a pas pu ignorer, le sens que nous croyons le vrai, paraît bien avoir été destinée à maintenir les droits du Maître et à réagir contre le rôle que l'on commençait à attribuer indûment, par ces vers, à Simplicius. Et il nous semble que ce ms., qui reçoit une valeur toute particulière de la place privilégiée qui lui revient parmi tous les témoins de nos vers, de la date reculée à laquelle il permet de remonter et du lieu de son origine, apporte par cette variante un témoignage qui ne doit pas être négligé. — Dans l'article déjà cité de la *Revue Bénédictine*, D. Brechter s'est efforcé de montrer que les vers « de Simplicius » ont été composés vers 790 à Reichenau. Les divers faits que nous venons de rappeler, ainsi que l'examen du classement des mss. et de leur répartition géographique qui invite à chercher en Italie le lieu d'origine des vers, ne permettent pas de retenir cette opinion, malgré le talent et l'érudition avec lesquels elle est exposée.

que nous savons de l'histoire de cette propagation interdit d'admettre qu'elle ait eu quelque importance avant l'époque de S. Grégoire le Grand et de ses premiers successeurs.

Ainsi sommes-nous amenés par un nouvel argument décisif à éliminer de ces vers la personne de Simplicius et à les entendre de la Règle du Maître. Mais si nous examinons maintenant notre texte à la lumière de cette interprétation, nous devons reconnaître que *simplicius*, adverbe, s'accorde mal avec *propagavit* entendu dans ce sens de « répandre, faire connaître » qu'on est habitué à lui donner ici, et produit une incohérence difficilement acceptable. D'une part, en effet, *simplicius* fait allusion à l'œuvre de « simplification » réalisée par S. Benoît sur la Règle du Maître en l'incorporant à la sienne, tandis que, de l'autre, *propagavit* doit viser la diffusion de la même Règle du Maître par le moyen de celle de S. Benoît, comme conséquence de cette incorporation. Nous sommes donc en présence de deux actions indépendantes l'une de l'autre et qui, réalisées successivement dans le temps sont irréductibles l'une à l'autre. Or la forme adverbiale employée pour exprimer cette simplification antérieure a pour effet de la déplacer dans le temps en la fondant avec la diffusion postérieure et de la transformer en une modalité de celle-ci : *simplicius propagavit opus magistri !* Une ellipse ausi dure peut-elle avoir été voulue ?

Mais pour écarter ellipse et incohérence, il suffit de se rappeler que « répandre, faire connaître » n'est pas l'unique sens de *propagare*, pas plus d'ailleurs que du verbe qui le traduit littéralement en français. Il signifie également « transmettre, prolonger, faire durer, perpétuer », dans une acception qui se relie elle-même de beaucoup plus près que la précédente à celle, primitive et toute matérielle, de « propager par bouture, provigner « *(propagare vitam, propagare genus, propagare posteritati*). Dans ce sens où non seulement n'intervient pas, comme tout à l'heure, l'idée de la multiplication de l'objet considéré, mais où c'est celle de la conservation de l'objet perpétué qui reçoit l'accent plutôt que celle de la constitution de l'objet qui lui est substitué et le reproduit, il est clair que toute difficulté disparaît. L'adverbe *simplicius* est appelé très justement à préciser les conditions de cette transmission, prolongation ou survie de la Règle du Maître réalisée par le moyen de celle de S. Benoît. Celle-ci l'a transmise et perpétuée sous une forme plus simple : *simplicius propagavit*. Ce n'est donc pas de la propagation et de la multiplication d'un texte fixé dans sa lettre qu'il s'agit, comme ce serait nécessairement le cas s'il s'agissait de la divulgation de la Règle de S. Benoît par Simplicius, mais d'une survie et des modifications qui l'ont assurée, verbe et adverbe marquant l'union étroite de deux éléments effectivement liés dans le temps et indissolubles. Sous la

forme plus simple qu'il lui a donnée en versant son contenu dans un texte nouveau mieux adapté par sa simplicité même, S. Benoît a procuré cette survie à la vieille Règle pour l'utilité de tous (*in omnes*), c'est-à-dire de tous ceux qui ont déjà accepté ou qui accepteront dans l'avenir de se soumettre, par elle, au joug plein de douceur du Christ (33).

Cet ensemble de remarques littéraires parfaitement concordantes et leur accord avec la réalité ne peuvent laisser de doute sur le sens véritable de nos vers, à moins de faire appel à un jeu de coïncidences assurément difficile à admettre. Mais il y a plus. Nous connaissons la source écrite où leur auteur a puisé son inspiration, et leur confrontation avec elle confirme pleinement notre interprétation du mot *simplicius*. Cette source est la courte préface en vers, assez peu connue, qui figure dans presque toutes les anciennes collections canoniques en tête des canons du Concile de Nicée, mais que presque aucun éditeur n'a reproduite. La voici (34) :

Incipit Praefatio Nicaeni Concilii.

Concilium sacrum venerandi culmina juris
condidit et nobis congrua frena dedit
ut bene fundatus justo moderamine possit
intemerata gerens clericus ordo regi ;
pontifices summi veterum praecepta sequentes

(33) Cet éclaircissement sur le sens de *propagavit* achève d'écarter l'instance que l'on pourrait tenter en faveur de la personne de Simplicius, en voulant reconnaître comme une des inspirations fondamentales du poème l'opposition qui existerait entre le *suisque mandavit alumnis* du v. 6, c'est-à-dire l'action de S. Benoît limitée à ses seuls disciples immédiats, et le *propagavit in omnes* du v. 8, qui doit attribuer à un personnage distinct une œuvre que son envergure interdit, sous peine de tomber dans l'incohérence, d'attribuer au même S. Benoît. *Propagavit* n'a pas nécessairement un sens si vaste. Quant à *in omnes*, il suffit de remarquer que, si les vers visent le rôle de Simplicius, ces mots prétendent énoncer un fait réalisé et supposent une très large diffusion effective de la Règle réalisée par lui, mais l'Histoire, nous l'avons dit, n'en a conservé nulle trace et elle l'exclut même. Appliqués à S. Benoît, au contraire, ils sont une réflexion abstraite, promesse ou prévision, par laquelle l'auteur des vers affirme le rôle universel qui attend, en vertu de ses mérites, la Règle de S. Benoit et, par elle, l'œuvre du Maître, dont elle assure le prolongement.

(34) D'après C H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima*, fasc. I, P. alt., Oxford, 1904, pp. 105, 170-171 et 254. Elle figure aussi dans Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, Gratz, 1870, p. 46. On les trouve déjà dans un ms. de Corbie du VIe s. (Paris, Bibl. Nat., lat. 12097), qui contient l'*interpretatio Dionysii prima* des canons de Nicée. Maassen les date de la fin du Ve s. ou du début du VIe, au plus tard.

planius haec monitis exposuere suis.
Hinc fidei nostrae se pandit semita, et omnes
errorum damnant dogmata sancta vias.
Quisque Dei famulus fuerit Christique sacerdos
hoc sale conditus dulcia mella fluet.

Indiquons d'abord les rapprochements textuels qui révèlent au premier regard le fait de la dépendance.

Praefatio Conc. Nicaeni	Préface de la Règle bénédictine
2 et nobis congrua *frena dedit*	1 qui... *colla submittere* cupis
9 quisque Dei *famulus* fuerit [*Christique sacerdos*	7 *famulus Christique minister*
10 hoc sale conditus *dulcia mella* [fluet (35)	2 regulae... *dulcis* ut capias [*mella.*

Mais les deux pièces présentent, dans leur contexture générale, une ressemblance beaucoup plus significative. Cette préface des canons de Nicée, qui a pour objet de présenter leur texte, entend, comme il est naturel, mettre en relief leur valeur et leur utilité, Dans ce dessein, elle se limite à souligner l'identité de leur contenu avec celui des prescriptions portées par les anciens chefs de l'Eglise : *veterum praecepta sequentes*. Les Pères du Concile n'ont fait que les exposer, mais en y introduisant une clarté accrue : *planius haec... exposuere* (36). Ainsi est bien marqué leur double mérite, traditionnel et pratique.

L'économie de cette préface se résume donc, essentiellement, dans le rapprochement de l'œuvre présentée avec sa source, avec laquelle elle s'identifie par son contenu, et dans l'indication d'un trait qui forme pour ainsi dire la charnière de ce rapprochement, et qui est cette clarté supérieure de l'exposé qui rend la nouvelle œuvre supérieure à sa devancière. Mais cette analyse reproduit à la lettre les mêmes idées fondamentales que dégage l'examen de la préface de la Règle bénédictine. Et *planius* entre les canons de Nicée et les *Veterum praecepta* joue exactement le rôle que nous reconnaissons à *simplicius* entre la Règle de S. Benoît et l'œuvre du Maître, celle-là rendant plus accessible le contenu de celle-ci grâce à la façon plus simple

(35) Cf. Max. Ihm, *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1895 : 1, 3 (p. 1) : quisque sitit... inveniet latices servant qui *dulcia mella*; 21, 3 (p. 28) : *Dulcia* nectario promebat *mella* canore. Ihm renvoie à Virgile, *Géorgiques*, IV, 101 : *dulcia mella* premes. — Cf. Brechter, art. cité, p. 112.

(36) *Pontifices summi* : cette expression pour désigner les évêques, ne doit pas surprendre. On la rencontre, avec le même sens, dans les lettres de S. Léon le Grand et aussi dans la Règle du Maître. S. Ambroise emploie souvent *summus sacerdos* dans la même acception.

dont elle la reproduit. Devant une si parfaite identité de sens, comment ne pas trouver dans ce *planius* l'ultime garantie de l'exactitude de notre interprétation du *simplicius* de la préface de la Règle bénédictine, à moins de vouloir se retrancher une seconde fois derrière une coïncidence que sa répétition rendrait plus invraisemblable encore (37) ?

Ajoutons que si l'imitation demeure très libre dans la facture, et si l'abondance des pensées et la supériorité littéraire des vers de Nicée proposaient à l'auteur de la Préface de la Règle un modèle trop au-dessus des moyens beaucoup plus pauvres de son époque pour qu'il ait pu le suivre dans le détail, quelques traits importants complètent cette dépendance essentielle du fond et achèvent de la mettre en lumière. Dans les deux cas, l'œuvre présentée est d'abord définie par l'indication de son contenu et des services qu'elle doit rendre, services eux-mêmes indiqués de façons semblables ; dans les deux cas, mention est faite de la catégorie globale de ses destinataires (d'un côté les prêtres : QUISQUE *fuerit sacerdos*, de l'autre les moines : *propagavit* IN OMNES).

Nous pouvons enfin revenir à notre vers 7 et tenter de le reconstituer dans sa forme primitive. Plus assurés désormais d'y réussir, nous complèterons ainsi notre démonstration. Notons d'abord que c'est le neuvième vers de la préface de Nicée, ainsi qu'on l'a certainement remarqué en la lisant, qui nous a porté à rétablir sans crainte, avec *Dei*, dans ce septième vers, l'intégrité d'une formule dont il constitue le modèle évident.

Quant au problème plus ardu qui est d'échapper à l'équivoque que laisse après elle l'indispensable élimination de *quod*, ce dernier mot nous invite assez naturellement à chercher sa solution dans la substitution d'un autre relatif répondant à la double nécessité de relier les vers 7-8 aux précédents et de ne pas trahir leur vrai sens. On peut songer à *quo* (*et eo*) ablatif neutre abstrait, ayant pour antécédent le contenu même de la Règle bénédictine tel qu'il est détaillé dans les vers 5 et 6, avec ce sens littéral : « et par cela S. Benoît a assuré le survie de l'œuvre du Maître ». Mais c'est là un tour embarrassé et qui demeure obscur. Et le relatif *qui (et is)* doit certainement être préféré. Il se rapporte à S. Benoît, sujet des deux vers précédents. Suivi de l'apposition emphatique qui exalte l'auteur de la Règle, il est ici d'un emploi aussi régulier que clair :

> Simplicius *qui Dei* famulus Christique minister
> magistri latens opus propagavit in omnes.

(37) Il est notable que *simplicius*, comme *planius*, est placé en vedette au début du vers, par un artifice de composition qui souligne l'identique portée des deux mots.

Ces vers, ainsi rendus à leur signification et, sans doute aussi, à leur forme véritables, et qui nous sont précieux parce qu'ils nous apportent l'écho de l'admiration émue que des hommes séparés de S. Benoît par quelques dizaines d'années seulement, et conservant encore de lui un souvenir vivant et plein de ferveur, avaient pour son œuvre, ces vers soulèvent plusieurs problèmes importants : leur date et leur but précis, leur origine surtout, car cette ressemblance même avec la Préface des canons de Nicée montre qu'ils étaient destinés à rehausser l'autorité de la Règle qu'ils avaient mission d'introduire et de présenter ; et qui donc pouvait prétendre à le faire ainsi ? Nous ne saurions songer à chercher ici à les résoudre, et nous tenterons de le faire ailleurs. Il nous suffit d'avoir arraché à l'oubli et à l'erreur le témoignage historique décisif qu'ils rendent à nos conclusions précédentes.

Mais nous devons compléter notre exposé en montrant brièvement que ces mêmes conclusions trouvent leur confirmation dans tous les domaines où il est naturel de l'attendre.

III

D'abord l'ordre de la dépendance reconnu pour la première partie des deux Règles se laisse également reconnaître dans tout ce qui la suit. Il ressort d'abord de la concordance étroite que l'on constate dans toute la suite des matières traitées, où les divergences qui la troublent le décèlent plus d'une fois avec clarté. La différence de place, par exemple, des chapitres consacrés à l'office divin est très révélatrice à cet égard : il est facile de voir que c'est la Règle du Maître qui les présente à leur place primitive et que la Règle de S. Benoît les a transportés aussitôt après la partie doctrinale, évidemment pour souligner la dignité et l'importance de la prière liturgique. L'absence dans la Règle du Maître des chapitres qui suivent celui du portier (ch. LXVI) dans la Règle de S. Benoît est de même une preuve de son antériorité (38) ; et ainsi se trouve justifiée l'opinion généralement admise aujourd'hui qui considère ces chapitres comme « additionnels » (39).

(38) On ne semble pas avoir remarqué que la Règle de S. Donat *ad Virgines* connaît et utilise plusieurs de ces chapitres. Or elle a été écrite à l'époque et dans le pays où l'on date et situe communément la composition de la *Regula Magistri*. Ce fait est fort défavorable à l'hypothèse suivant laquelle le Maître aurait connu et suivi un exemplaire de la Règle de S. Benoît dépourvu de ces chapitres. Il interdit aussi de supposer que le texte que nous possédons puisse être incomplet par suite d'une corruption de la tradition manuscrite.

(39) Le chapitre LXVII ne fait pas partie de cette série, car il a son équivalent dans les chapitres LXVI et LXVII de la Règle du Maître.

A cette fidélité de base dans l'ordre des matières traitées, correspond une fidélité semblable dans la manière de les traiter. Elle n'apparaît sans doute pas au premier coup d'œil. Comme nous l'avons rappelé au début, il n'y a plus désormais, comme dans la première partie, de reproduction littérale d'un texte par l'autre. Mais sous cet aspect général différent, nous retrouvons uniformément les traits qui, dans cette première partie, ont souligné pour nous la différence de tempérament des deux auteurs. Du côté du Maître c'est la même facilité et prolixité du style, qui n'excluent d'ailleurs nullement la précision des détails et la netteté des prescriptions formulées. Du côté de S. Benoît, c'est une présentation uniformément sobre et concise. C'est cette opposition même qui est révélatrice. Derrière elle, le simple examen littéraire démontre bientôt que l'auteur sobre et concis suit pas à pas le texte plus étendu du Maître et que son travail consiste à résumer, à préciser, à adapter, à compléter ce texte. Et souvent, quand, dans cette sorte de rédaction, le texte nouveau suit d'assez près l'ancien pour qu'ils puissent se rejoindre dans une expression littérairement plus voisine, la preuve de la dépendance se fait elle-même plus précise (40).

Ce que nous venons d'exposer concerne le texte des deux règles. La comparaison des institutions qui y sont décrites conduit au même résultat. Mais pour apprécier exactement la signification de leurs

Ce fait oblige à modifier quelque peu cette opinion moderne; mais il n'enlève rien à la signification de l'absence de ces chapitres dans la Règle du Maître comme preuve de son antériorité. Au lieu de les avoir « ajoutés » plus tard, il est possible que S. Benoît les ait composés en même temps que le reste de la Règle. Ils n'en sont pas moins « additionnels ».

(40) Il est absolument impossible d'apporter ici des exemples. Nous indiquerons pourtant une anomalie du texte de S. Benoît qui trouve son explication dans cette étroite dépendance par rapport au Maître. Il s'agit du titre du chapitre LXVI : *de ostiariis monasterii*. Ce pluriel est en contradiction avec le contenu du chapitre, qui confie expressément la charge de portier à un titulaire unique. Il ne prévoit l'adjonction d'un aide que par exception ; et cet aide, pour lequel n'est réclamée aucune des qualités qu'exigent pour le portier les responsabilités de sa charge, n'en reçoit pas le titre. D'autre part le singulier n'apparaît pas dans les mss. avant le XI[e] siècle : c'est une correction évidente. La Règle du Maître (chap. XCV) qui prévoit deux portiers a à bon droit le pluriel dans le titre du chapitre, identique au titre du chapitre LXVI de la Règle bénédictine. Comme, d'autre part, les deux chapitres ont de frappantes similitudes, la source de la distraction de S. Benoît se laisse aisément reconnaître, et elle est en même temps un indice de sa manière de travailler. — Cette anomalie avait déjà frappé D. Chapman. Cf. son *S. Benedict and the sixth century*, Londres, 1929, p. 72, n. 1.

différences, du point de vue qui est ici le nôtre, de la recherche de l'ordre de dépendance des deux règles, il importe de partir de la constatation de leurs étroites similitudes générales, et de se rappeler que, quelle que soit la règle que l'on veuille tenir pour la plus ancienne, l'auteur de l'autre règle est animé du souci évident de la suivre comme son modèle et de ne pas s'en écarter sans de sérieuses raisons. Si la Règle du Maître est postérieure, il n'est pas exagéré de dire qu'elle est, dans son fond et d'abord, « bénédictine ». Cette considération préalable force à conclure que, si nous rencontrons chez elle des institutions plus archaïques que celles qui leur correspondent dans la Règle de S. Benoît et témoignant d'un stade de développement moins avancé, cette anomalie ne peut pas trouver son explication, sauf par exception, dans la volonté du Maître de conserver des vestiges d'antiquité, opposés aux formes plus évoluées et plus parfaites que lui offre la règle qu'il entend suivre comme modèle. La diversité des circonstances et des influences peut sans doute faire que, pour une institution donnée, on rencontre à une même date, dans des lieux divers, des stades différents de son développement. Un monastère situé dans une région écartée et demeuré isolé pouvait au VIIe siècle, surtout s'il contenait peu de moines, avoir conservé des institutions disparues partout ailleurs à cette date. Mais cette explication doit être repoussée, en ce qui concerne la Règle du Maître, puisque l'hypothèse même qui la fait dépendre de celle de S. Benoît veut que son auteur ne codifie pas les institutions d'un monastère lointain et isolé, mais au contraire connaisse, apprécie et s'attache étroitement à suivre les institutions introduites au Mont-Cassin par S. Benoît. Si sa Règle contient de nombreuses institutions en retard sur ces dernières, l'hypothèse apparaît contradictoire. Et de tels archaïsmes en trahissant l'antériorité de la Règle du Maître inviteront à la mettre en doute. Pour lui rendre de la force, il faudrait apporter des raisons prises d'ailleurs ; mais les raisons prises d'ailleurs jouent justement contre elle et obligent, elles aussi, à l'exclure.

Inversement, si S. Benoît dépend du Maître, sa fidélité évidente à le suivre, et qui en matière de doctrine spirituelle l'a conduit, comme nous l'avons vu, à se contenter de faire des extraits de sa règle sans presque rien y ajouter, ne pouvait l'empêcher, en matière d'institutions, de l'adapter aux nécessités et aux développements atteints de son temps et auxquels il ne pouvait renoncer. Il n'y a rien là que de naturel, sans contradiction aucune.

Les faits particuliers vérifient largement cette remarque, aussi bien dans le domaine proprement monastique que dans celui de la liturgie. Enumérons simplement quelques traits qui ne sont que des exemples, au point de vue monastique : le rôle des « praepositi » ou doyens, évidemment réduit par S. Benoît et non élargi par le

Maître, le nombre moindre, chez ce dernier, des officiers du monastère et l'absence de maître des novices, les différences entre la seule promesse de stabilité chez le Maître et les trois engagements prescrits par S. Benoît au moment de la profession. Certaines matières traitées avec précision et dans des chapitres distincts par S. Benoît ne pouvaient être écartés par le Maître, s'il connaissait sa règle, même si l'on veut qu'il ait jugé nécessaire de modifier les prescriptions les concernant. Il ne leur consacre que quelques allusions éparses : mais elles sont suffisantes pour qu'on comprenne qu'il a à leur sujet des pensées nettes; et il ne les aurait évidemment pas dispersées ainsi si un modèle lui avait présenté sur elles des chapitres distincts. C'est le cas des chapitres consacrés par S. Benoît à la « disciplina regularis », si bien faite pour le séduire, s'il l'avait connue ainsi codifiée et précisée, à l'oratoire, à l'ordre de la communauté (41).

Tout ce qui concerne l'entrée des candidats et leur complet dépouillement de toute propriété personnelle est un des points les plus caractéristiques et les plus probants en cette matière. Là où S. Benoît est très sobre et ne prévoit qu'une donation au moment de la profession, le Maître prévoit et énumère toute la série des cas possibles, formulant pour chacun d'eux les prescriptions les plus précises. Il n'y a nullement là un progrès. Et il ne s'agit pas davantage de minuties inutiles. Tout ce déploiement de précautions suppose que la législation civile alors en vigueur ignore encore complètement les moines comme tels et ne se préoccupe en rien de protéger leurs engagements religieux, mais ne voit toujours en eux que des sujets de droits et d'obligations comme tous les autres hommes. On est évidemment à une époque antérieure à Justinien et à sa législation monastique, et sans doute, encore au Ve siècle.

Au sujet de la liturgie, nous ne citerons que deux points, qui sont loin d'épuiser le sujet. L'office divin est composé, chez le Maître, exclusivement de psaumes, de versets et d'oraisons. Il n'y a aucune place pour les hymnes des diverses heures, pas davantage pour le « Te Deum » et le « Te decet laus » prescrits par S. Benoît, et pas même pour les leçons. Pour l'ordre de récitation des psaumes, le Maître ne prévoit aucune attribution particulière aux diverses heures et aux divers jours. Il s'en tient à l'ordre du psautier et prescrit plu-

(41) Dom J. Mac Cann (art. cité de la *Downside Review*) a fait sur ce dernier sujet d'intéressantes remarques; mais il les interprète mal. Le souci du Maître de ne pas fixer de préséances n'est pas une correction de S. Benoît; c'est un signe clair d'archaïsme. Et si, ayant ce souci, le Maître avait connu la Règle de S. Benoît, la suivant pas à pas, c'est dans un chapitre distinct, comme son modèle, qu'il aurait marqué son opposition, au lieu de disperser ses remarques dans deux ou trois chapitres éloignés l'un de l'autre.

sieurs fois de le suivre. Il n'y a évidemment là aucun dessein de modifier S. Benoît. Organisateur jusqu'à la minutie, cette sobriété prouve simplement qu'il l'ignore. On peut d'autant moins en douter que la comparaison attentive des deux groupes de chapitres consacrés à l'Office divin montre que, sous de très grandes différences apparentes, ils se correspondent exactement quant au choix et à l'ordre des points traités.

La Règle du Maître contient quelques indications d'ordre chronologique, qui ne sont pas à dédaigner. Et elles la situent nettement avant celle de S. Benoît. Ce sont d'abord des allusions à l'existence de païens et d'infidèles dans la région du monastère. La mention de la « paix » dont jouit la « christianitas » et l'allusion à la disparition des possibilités du martyre, sont présentées dans des termes qui évoquent bien des textes du V[e] siècle. Et deux mentions explicites de l'Empire comme du régime politique en vigueur s'accordent bien avec ces indices (42). L'absence complète d'allusion aux Barbares doit être notée aussi. Elle est soulignée par la nature des dispositions juridiques relatives au dépouillement de tout bien des candidats, auxquelles nous avons fait allusion. Elles sont si détaillées que si un régime d'exception, de fait ou de droit, avait alors créé, en faveur des barbares, une situation particulière, il n'y a aucun doute qu'elle aurait été envisagée par le Maître et qu'on en trouverait quelque mention dans sa Règle.

Ces indications chronologiques s'accordent avec le contexte littéraire de la Règle du Maître. Nous ne dirons rien de l'enseignement doctrinal qu'elle contient, notamment sur la Rédemption, le Baptême et l'Eglise, pourtant si évocateur de l'époque patristique. Mais il faut noter que les citations explicites ou non avouées et les réminiscences y sont nombreuses. Nous n'avons pourtant pas su en trouver qui soit postérieure à l'an 400 environ (43). Quelques emprunts à des Passions légendaires de martyrs, à la Vie du pape S. Silvestre semblent faire seuls exception. Nous n'en dirons rien ici, sinon que nous sommes arrivé à la certitude qu'ils ne peuvent faire obstacle à l'antériorité de la Règle du Maître par rapport à celle de S. Benoît, pour cette bonne raison que nous exposerons ailleurs avec toutes ses preuves, que ces textes sont antérieurs, — de peu, mais antérieurs — à la Règle du Maître.

(42) Aux chapitres LXXXII et XCIII. — Pour les « pagani » cf. chap. XVI; pour les « infideles » cf. chap. XCV. — Pour la tranquillité de l'Eglise cf. chap. XC.

(43) On n'en trouve pas de S. Augustin! La citation du *De opere monachorum*, qui semble certaine, relative aux gyrovagues, au chap. I de la Règle de S. Benoît, appartient à un passage qui ne figure pas dans celle du Maître. Rien de S. Léon, cité aussi par S. Benoît.

Nous ne pouvons omettre de signaler le témoignage rendu à la haute antiquité de la Règle du Maître par les deux plus anciens manuscrits qui nous en ont transmis le texte. L'un d'eux (Paris, Bibl. Nat., lat. 12205), nous l'avons dit, est de la seconde moitié ou de la fin du VIIe siècle. Il présente des indices donnant à penser qu'il a été transcrit sur un exemplaire remontant au moins à la fin du VIe siècle. Le second (Paris, B. N., lat. 12634), qui contient seulement des extraits de la Règle, est certainement plus ancien et a été copié à la fin du VIe siècle ou au début du VIIe. Pour lui aussi, mais avec plus de certitude, l'exemplaire dont il dépend date lui-même au moins du VIe siècle. Nous sommes ainsi conduits à placer le *terminus post quem* de la composition de la Règle dans la seconde moitié du VIe siècle, c'est-à-dire à une date peu éloignée de la mort de S. Benoît (après 547). Si, comme nous le croyons, les deux règles ne peuvent que bien difficilement être contemporaines, ce simple fait dépose en faveur de l'antériorité de la Règle du Maître (44).

L' « Ordo diurnus » monastique : *In primis nocturnis horis* présente avec la Règle du Maître des rapprochements d'usages et de textes qui montrent que celle ci a inspiré l'auteur de cet « Ordo » et par conséquent qu'on suivait plus ou moins ses prescriptions dans le monastère pour lequel il a été composé. Cet « Ordo » est tenu aujourd'hui pour antérieur au IXe siècle et il est très vraisemblablement de provenance italienne. Mais ni sa date ni son origine n'ont jusqu'ici été précisées. D'autre part, l' « Ordo » romain monastique *de cursu divino* (*In primis prima*) et l' « Ordo », également romain-monastique *de convivio* (*Quando autem*) contiennent eux aussi des réminiscences certaines de la Règle du Maître. L'un et l'autre remontent au VIIe siècle et ont été utilisés dans des monastères de Rome où l'on observait la Règle de S. Benoît. Nous pensons que l' « Ordo diurnus » doit être rapproché d'eux et qu'ils doivent avoir une même origine (nous ne disons pas un même auteur). Cette origine doit-elle être trouvée à Rome même, dans les monastères bénédictins où nous

(44) Cf. E. A. Lowe, dans *The Classical Quarterly* (Londres-New-York) : *Some facts about our oldest latin manuscripts*, July-Oct. 1925 (XIX, pp. 197-208) et : *More facts about our oldest latin manuscripts*, January 1928 (XXII, pp. 43-62). Le ms. 12634 est le n. 44 de la liste dressée par le Prof. Lowe; pour le ms. 12205, voir premier art., p. 205, n. 1, et second art., p. 56. — Notre plus ancien manuscrit de la Règle de S. Benoît est d'environ 700 : Oxford, bibl. Bodl., Hatton 48. — Le contenu des deux mss. de la Règle du Maître fournit dans le même sens un témoignage non indifférent : tous les autres écrits qu'ils contiennent, et en particulier les extraits des autres règles joints à ceux de la *Reg. Mag.* dans le 12634, remontent au Ve siècle : voir les descriptions dans Traube-Plenkers, *Textgeschichte*...[2] (1910), pp. 99-100.

voyons les deux derniers « Ordines » en usage au VII[e] siècle? Ne faut-il pas plutôt aller la chercher au Mont-Cassin lui-même (et forcément alors avant 580), d'où ces monastères avaient reçu leur règle? Il est difficile de décider. Mais ces textes nous prouvent que, dans un milieu romano-bénédictin, et qui, à ce double titre, ne peut pas ne pas être rattaché en quelque façon au Mont-Cassin, des écrits régissant fondamentalement la vie monastique ont derrière eux la Règle du Maître et s'inspirent d'elle. Personne ne croira que ce milieu, à une date qui ne dépasse pas de beaucoup 650, ait admis facilement comme élément inspirateur de son organisation intime un écrit venu de loin, étranger à l'influence de S. Benoît, et postérieur à la composition de sa Règle. Les rédacteurs de ces pièces ont dû trouver la Règle du Maître déjà incorporée au trésor de leurs traditions monastiques. Et il ne semble pas qu'on puisse découvrir une meilleure explication de ce fait que dans la connaissance de la Règle du Maître au Mont-Cassin lui-même avant la rédaction de la Règle bénédictine, ainsi que nous avons été conduits d'autre part à l'admettre. — Nous ne prétendons d'ailleurs pas que la Règle du Maître ait été observée au Mont-Cassin (ou à Subiaco) avant que S. Benoît ait eu écrit la sienne (45).

La démonstration de l'antériorité de la Règle du Maître sur celle de S. Benoît tirée de l'examen détaillé de leurs parties communes, appuyée sur le témoignage extrinsèque des vers dits de Simplicius, est en elle-même suffisante pour entraîner l'adhésion du lecteur qui aura bien voulu la suivre avec attention. Si nous y avons ajouté ici un exposé rapide et en lui-même insuffisant des preuves qui la complètent, c'est avant tout pour écarter une objection et montrer ainsi que tous les faits de la cause témoignent bien comme cette démonstration obligeait à l'attendre, et comme il est en effet nécessaire pour sa complète validité.

IV

Nous devons avant de conclure prévoir de même une autre objection et y répondre brièvement. Les faits d'ordre textuel allégués ne laissent pas de doute sur l'antériorité des morceaux du Maître exami-

(45) Cf. le texte de l'« Ordo diurnus » dans B. Albers : *Consuetudines monasticae*, Vol. III : *Antiquiora monumenta*, Mont-Cassin, 1907, pp. 26-49. B. Albers a noté les ressemblances plus frappantes avec le texte de la *Reg. Mag.* Les deux autres « Ordines » sont dans P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain*, Paris, 1893, pp. 344-346 et 346-350, et mieux dans C. Silva-Tarouca, *Giovanni « Archicantor » di S. Pietro a Roma e l' « Ordo Romanus » da lui composto*, dans Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie III : Memorie, Vol. I, P. I, Roma 1923, pp. 160-219. Bien entendu, nous reviendrons ailleurs sur cette question avec toutes les précisions nécessaires.

nés par nous, par rapport aux textes correspondants de notre actuelle Règle de S. Benoît. Mais n'existe-t-il pas quelque moyen d'accorder ces faits avec l'antériorité de l'œuvre de S. Benoît et son originalité ? La Règle du Maître ne serait-elle pas par exemple un écrit composite, rédigé à la date tardive qui lui a été attribuée jusqu'à aujourd'hui, au moyen de pièces et de morceaux, et reproduisant parmi ceux-ci un écrit antérieur en effet à notre Règle actuelle de S. Benoît et ayant servi de source à cette dernière ? Même, cet écrit antérieur ne devrait-il pas peut-être être attribué à S. Benoît ? Ne serait-il pas une première rédaction de sa Règle, rédaction perdue aujourd'hui pour nous, mais que la Règle du Maître, l'ayant utilisée et incorporée, nous restituerait aujourd'hui ? C'est en somme poser le problème de l'unité et de l'intégrité de notre texte de la Règle du Maître. Et la rareté des manuscrits qui nous le livrent, et dans un état évidemment défectueux, peut rendre plausible une semblable explication.

Disons d'abord que les défauts de notre manuscrit de Paris, latin, 12205, n'affectent que des points de détail. Ils affectent l'intelligibilité de telle ou telle phrase, mais ils ne mettent nullement en question la suite des parties du texte et par conséquent son intégrité. Et ils s'expliquent suffisamment par l'état de décadence de cette période mérovingienne durant laquelle lui et le ms. 12634 ont été transcrits. Ce n'est qu'en vertu d'une pétition de principe qu'on voudra soupçonner que la règle contenait originairement l'équivalent des derniers chapitres de la Règle de S. Benoît ; et notre manuscrit, très soigneusement écrit et présenté, est dûment muni d'un « Explicit » en règle.

Disons en deuxième lieu que les formes extérieures de sa composition ne fournissent pas davantage d'indice de la non-intégrité de la Règle. L'analyse y montre en effet une suite et un enchaînement logiques et satisfaisants de toutes les matières traitées, dont l'ensemble forme un tout lié et complet.

Notons en troisième lieu que la lecture attentive ne montre pas non plus qu'il s'agisse d'une sorte de recueil ou œuvre composite, faite de pièces et de morceaux. L. Traube, il est vrai, convaincu que les parties communes aux deux règles étaient, dans celle du Maître, des morceaux rapportés, a pu dire qu'il avait eu « assez souvent l'impression que d'autres écrits *inconnus* avaient été pillés (*geplündert*) de la même façon que la Règle de S. Benoît (46) » Mais une fois ces parties communes dûment restituées au Maître et mises hors de cause, on ne rencontre dans toute la Règle qu'un seul morceau qui soit étranger. C'est un long extrait, à la fin du chapitre X (sur l'humilité), de la Passion légendaire de S. Sébastien, où la félicité des élus au paradis est décrite en termes assez matériels. Aucune indication

(46) *Op. cit.*, p. 99. On voit qu'il n'avait pu aller au-delà d'une impression et ces écrits étaient demeurés pour lui « inconnus ».

de source ne l'introduit. Deux passages d'inspiration analogue, mais moins matériels, à la fin du chapitre III (*ars divina*) et au chapitre XC (sorte d'instruction spirituelle donnée par l'abbé au candidat à la vie monastique) contiennent des expressions empruntées à ce même extrait ; mais ils sont certainement de la main de l'auteur de la règle. On y reconnaît le souvenir d'écrits apocalyptiques : notre Apocalypse canonique de S. Jean et la *Visio Pauli* que le Maître utilise ailleurs en la citant expressément. Il y a là un indice montrant l'influence exercée sur l'esprit du Maître par un courant d'idées qui a été en faveur jusqu'à l'abus (47) à l'époque patristique et a soulevé les protestations de S. Jérôme et de S. Augustin. L'intégrité de la Règle du Maître n'a en tout cas pas à en souffrir.

En quatrième lieu, remarquons que les deux rédactions doctrinales que nous avons comparées ne peuvent pas être toutes deux du même auteur. Les modifications introduites par le second rédacteur dans le texte du premier prouvent en effet avec évidence qu'il n'avait pas « conçu » l'œuvre qu'il modifie. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler, par exemple, ce que deviennent sous sa plume le traitement, au Prologue, du psaume 14, ou, au septième chapitre, le développement méthodiquement ordonné du premier degré de l'humilité. Le même auteur pourrait bien avoir retouché son œuvre pour l'abréger, mais il n'aurait pas, pour le faire, sacrifié sa propre inspiration et, en mutilant l'expression de sa pensée, rendu cette dernière moins ou pas intelligible.

En cinquième lieu, tout incomplet qu'il soit, notre exposé des preuves convergentes permet de constater que tout, dans la Règle du Maître, est antérieur à celle de S. Benoît et que l'on trouve, distribués d'un bout à l'autre de son texte, les indices qui la situent avant le début du VI[e] siècle.

En sixième lieu enfin, le style n'offre pas, quoiqu'en aient dit les mauristes au XVII[e] siècle, d'argument sérieux contre l'unité de composition de la Règle du Maître, ainsi que peuvent permettre de le reconnaître, à défaut d'une démonstration détaillée impossible ici, les quelques observations que nous avons faites à ce sujet, au cours de cet exposé (48).

(47) En particulier dans les provinces illyriennes, où nous croyons qu'a vu le jour la *Regula Magistri*.

(48) D. J. Chapman, désireux de montrer que la Règle de S. Benoît avait été une œuvre de « codification » monastique, analogue à d'autres codifications réalisées également dans la première moitié du VI[e] siècle, a cherché un argument dans certaines particularités de style par lesquelles elle se rapproche en effet de ces dernières. Il a dressé dans ce but au chapitre III de son *St. Benedict and the sixth century* (Londres, 1929), pp. 36-56, des listes de mots jugés par lui caractéristiques du vocabulaire législatif. Ces mots se retrouvent presque exclusivement, comme il est naturel, dans la seconde partie de la Règle, institution-

Une confrontation détaillée des dispositions de droit que contiennent nos deux règles avec la législation romaine en matière monastique, avant et sous Justinien, offre, croyons-nous, le moyen de fixer avec exactitude la date de la composition de la Règle de S. Benoît. D'autre part, il ne nous semble pas téméraire de penser qu'une fois reconnues sa date et son origine, la préface en vers à laquelle nous avons rendu son véritable sens nous aidera à éclairer les raisons qui ont décidé S. Benoît à composer son œuvre de législation monastique (49). Alors pourra être complètement vérifiée le bien-fondé de la promesse que nous faisions au début de ces pages, en disant que le rétablissement de la vérité historique en ce qui concerne la Règle du Maître devait dissiper dans une très large mesure les ténèbres qui enveloppent encore les principales questions relatives aux origines de l'œuvre du Patriarche des moines d'Occident. Il doit nous suffire, en attendant, d'avoir éclairé au moins une de ces questions.

Lorsque S. Benoît a décidé de composer une règle pour les moines, nous savons maintenant comment il a compris son œuvre, à quelle source il a puisé son inspiration, par quelle méthode il s'est acquitté de sa tâche. Voulant fournir aux moines une doctrine et une organisation de leur vie, sous une forme claire et facilement accessible à tous, il a jugé ne pas pouvoir mieux faire que de s'attacher étroitement, en la rajeunissant et en l'adaptant, à la Règle vénérable dont nous avons montré l'antériorité. Il l'a incorporée à son œuvre, en en conservant l'esprit et autant que possible le texte, et en la revêtant des qualités de clarté et de concision qui lui manquaient. Mais n'est-ce pas justement ce que nous dit S. Grégoire ? Et ses lignes trop brèves, que nous citions en commençant, ne rendent-elles pas, elles aussi, un clair témoignage à la vérité de notre démonstration ? N'est-ce pas en l'opposant dans sa pensée à celle du Maître que le saint Pape a voulu caractériser la Règle de S. Benoît par ces mots : « Scripsit monachorum Regulam discretione praecipuam, sermone luculentam » ?

Fr. Aug. Genestout
moine de Solesmes

nelle et d'organisation. Or, si on veut vérifier l'emploi des mêmes mots dans la Règle du Maître, on constate 1° qu'ils ne figurent qu'à titre tout à fait exceptionnel dans la partie également institutionnelle et 2° que, lorsque ces mots se rencontrent chez S. Benoît dans la partie doctrinale, ils font défaut à l'endroit correspondant chez le Maître. Il n'est pas possible de supposer, si le Maître dépend de S. Benoît, qu'il ait songé à les supprimer. Et l'argument de style se retourne contre l'antériorité de la Règle bénédictine.

(49) Ce serait là la mise au point du livre de D. Chapman, que nous venons de citer, et l'utilisation de toutes ses parties bonnes.

Par suite de l'abondance des matières, les Comptes-rendus, la Chronique et la Bibliographie sont renvoyés au prochain numéro.

UN ASPECT DE L'HUMANISME SALÉSIEN

VERTUS MORALES NATURELLES ET CHARITÉ

(Suite) (a)

II. — LES HABITUS

Quand il instruit Théotime sur le choix et l'ordre de ses intentions vertueuses et qu'il le dirige vers une vie toute soumise à l'amour divin, François de Sales règle, sur le plan de l'action, les rapports des vertus naturelles avec la charité ; et même, s'il n'était que « le Directeur hors ligne » et « le penseur médiocre » de ses caricatures, la sagesse et la discrétion nous suggèreraient de ne pas prolonger notre recherche. Mais avec quelle aveuglante prévention faudrait-il lire le *Traitté de l'Amour de Dieu* pour ne pas y découvrir un théologien et un philosophe qui, « sans la toge et sans le bonnet », sans néologismes barbares ni subtililés polémiques, « sait mieux que personne le fin du métier (1) ».

Du problème capital de l'humanisme chrétien, l'Evêque de Genève ne nous donne pas seulement une solution empirique et implicite. Quand il aidait Théotime à diriger ses intentions, il s'est prononcé sur la valeur des vertus naturelles dans notre monde de charité : qu'il ait eu conscience de la délicate complexité de cette question, les ratures et les reprises de son manuscrit en seraient un suffisant témoignage.

Sans égard à la cacophonie, on aurait pu intituler ce chapitre : « De l'utilité surnaturelle des vertus naturelles ». Pour traiter le sujet, nous le réduirons à ces deux ques-

(*a*) Voir *RAM*, 21 (1940), pp. 3-25.

(1) H. Bremond. *Autour de l'Humanisme*, Paris, 1937, p. 131-132.

tions, complémentaires l'une de l'autre : Comment la charité transforme-t-elle les vertus naturelles pour les adapter à sa fin ? Est-ce que les vertus naturelles perfectionnent l'exercice de la charité ?

I

Comment la charité transforme les vertus morales naturelles

« Un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin, et de là il se divisait en quatre bras ». Ce verset de la *Genèse* (2, 10) suggère à saint François de Sales une comparaison fort expressive, quand il décrit le jaillissement et l'union des vertus, leur hiérarchie dynamique. Comment exprimer, en un style aussi concret et aussi exact, que les vertus sont la participation habituelle des divers pouvoirs de l'âme à la règle de la raison ? « ... L'homme est un *lieu de délices*, où Dieu fait sourdre le *fleuve* de la rayson et lumière naturelle pour arrouser tout le paradis de nostre cœur ; et ce fleuve se divise en quatre chefs, c'est à dire prend quatre courans, selon les quatre regions de l'âme » : l'entendement pratique reçoit la prudence; la volonté, la justice; l'appétit de convoitise, la tempérance; l'appétit irascible, la force. De ces quatre vertus cardinales, toutes les autres découlent ; « ces quatre fleuves ainsi separés, se divisent par apres en plusieurs autres, affin que toutes les actions humaines puissent estre bien dressees a l'honnesteté et felicité naturelle (2) ». Mais ce chapitre du *Traitté* dont nous avons cité ou analysé les premières lignes, n'a pas pour objet d'exposer la conception thomiste des vertus ; s'il rappelle que Dieu nous a donné dans la raison la source de toutes les vertus, c'est qu'il veut montrer « comme la charité comprend toutes les vertus (3) » : à la psychologie naturelle il demande une analogie pour comprendre l'âme du du juste. « ... Dieu voulant enrichir les Chrestiens d'une speciale faveur, il fait sourdre sur la cime de la partie superieure de leur esprit une fontaine surnaturelle que nous appelons grace, laquelle comprend voirement la foy et

(2) V, p. 262 (2, 8).
(3) *Ibid.* C'est le titre même du chapitre.

l'esperance, mais qui consiste toutefois en la charité (4), qui espanche ses eaux sur toutes les facultes et operations d'icelle, pour donner a l'entendement une prudence celeste, a la volonté une sainte justice, a l'appetit de la convoitise une temperance sacree, et a l'appetit irascible une force devote, affin que tout le cœur humain tende a l'honnesteté et felicité surnaturelle, qui consiste en l'union avec Dieu (5) ».

Si on néglige, comme notre sujet nous y invite, la thèse de Scot qui identifie réellement grâce et charité (6), rien ne surprend un thomiste dans cette doctrine. Et il semble qu'on pourrait en déduire. sans péril d'erreur, la réponse que nous cherchons : saint François de Sales ne paraît-il pas enseigner comme saint Thomas que des vertus infuses prolongent jusque dans notre appetit sensible les effets régénérateurs et divinisants de la grâce et, perfectionnant les vertus morales naturelles, les adaptent à la fin de la charité? Telle était bien, à n'en pas douter, la pensée de saint François, quand, en 1614, il écrivait la première rédaction du *Traitté* : il y affirmait explicitement que la charité « respand sur les puissances de nostr'ame certaines vertus qui sont de mesme espece, ou au moins semblables aux quatre vertus cardinales, et (qui) pour cela... portent leurs noms (7) ». Dans le texte définitif, on ne retrouve pas ces lignes ; et pas n'est besoin d'une comparaison bien minutieuse pour découvrir le pourquoi de cette suppression. *Quand il a repris l'ébauche de tout ce chapitre, François de Sales a visiblement exclu toute mention des vertus morales infuses.* Nous ne pouvons juxtaposer ici les deux

(4) Moins précise, la première rédaction disait : « ... une fontaine surnaturelle que nous appellons grace, composée de la foy, esperance et charité... » V, p. 484.

(5) V, p. 262-263 (II, 8).

(6) Cette thèse scotiste fut admise par plusieurs théologiens dominicains et jésuites du XVI[e] siècle. On sait que Bellarmin l'adopta, la jugeant plus conforme à l'enseignement du concile de Trente. Si on n'oublie pas l'admiration de François de Sales pour le célèbre controversiste ni sa fidélité scrupuleuse aux décisions conciliaires, on ne s'étonnera pas que sur ce point le *Traitté* s'écarte de Saint Thomas. — Cf. J. de La Servière, *La Théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 573-576.

(7) V, p. 484.

rédactions du chapitre entier : qu'on nous permette du moins de citer sous ses deux formes le passage qui paraît être le plus significatif :

« Et d'autant que *ces vertus qui fluent de la charité* comme de leur source sont *supérieures aux quatre vertus cardinales*, si elles les rencontrent en quelqu'ame elles les reduysent a l'obeissance de la charité, se meslent avec elles, et les perfectionnent comme le vin perfectionne l'eau avec laquelle il se mesle. Que si *elles* ne trouvent point de vertus naturelles en l'ame ou la charité les produit, *elles* suppleent à leur défaut ; y ayant cette difference entre le meslange du vin et de l'eau et celui des *vertus infuses et acquises*, que le vin seul est meilleur que l'eau, ou les *vertus infuses* estans seules, ne sont pas si bonnes comme quand elles sont meslees avec les acquises... (8) ».

« Que si *ces quatre courans et fleuves de la charité*, rencontrent en une ame quelques unes *des quatre vertus naturelles*, ilz la reduisent a leur obeissance, se meslant avec elle pour la perfectionner, comme l'eau de senteur perfectionne l'eau naturelle quand elles sont meslees ensemble. Mays si la *sainte dilection* ainsy respandue ne treuve point les vertus naturelles en l'ame, alhore *elle mesme* fait toutes leurs operations selon que les occasions le requierent (9) ».

L'intention de ne plus parler de vertus morales infuses est certaine. Comment s'explique-t-elle ? Y a-t-il eu sur ce point, entre les deux rédactions du *Traitté*, évolution doctrinale ? Ou bien, la doctrine restant la même, l'expression seule a-t-elle été modifiée pour des raisons pédagogiques ? François de Sales aurait voulu « dégager son exposé de toute présentation trop technique. L'existence, comme principes d'action, des vertus morales infuses (aurait été) non pas rejetée, mais laissée dans l'ombre dans la rédaction définitive, pour s'en tenir au point de vue plus directe-

(8) *Ibid.* Nous verrons dans la seconde partie de ce chapitre pourquoi François de Sales n'a pas admis dans son texte définitif ces appréciations des vertus infuses et acquises.

(9) V, p. 263 (II, 8).

ment pratique de leur union et de leur dépendance mutuelle (10) ».

Nous n'accepterons pas cette seconde explication. Ne semble-t-elle pas se fonder sur une méconnaissance du caractère doctrinal du *Traitté ?* Si notre Docteur se préoccupe, avec charité, de ses lecteurs (11), il n'est pas homme à sacrifier la précision théologique à la facilité de son enseignement et, comme il le déclare lui-même, il n'écrit pas pour des personnes plus soucieuses de conseils pratiques que de raisons : les âmes « qui ne cherchent que la seule prattique de la sainte dilection » trouveront superflus certains développements spéculatifs du *Traitté* (12). D'ailleurs, Théotime aurait-il eu besoin d'une intelligence exceptionnelle ou d'une formation théologique pour comprendre le premier exposé ? La comparaison de la source unique et du fleuve aux quatre bras éclaire aussi bien la description des vertus infuses que celle des vertus naturelles ; et la seconde rédaction s'écarte peut-être davantage du vocabulaire des prédicateurs et des livres de dévotion. Nous admettrons donc, en donnant nos raisons, que la seconde rédaction du *Traitté* ne mentionne plus les vertus morales infuses, parce qu'elle en nie l'existence : au terme de ses recherches et de sa réflexion, François de Sales enseigne que *la charité, quand elle rencontre des vertus morales naturelles dans une âme, les perfectionne immédiatement, sans l'intermédiaire d'aucun autre habitus infus.*

Qu'on veuille bien se reporter au passage du *Traitté* dont nous avons juxtaposé plus haut les deux rédactions : François de Sales avait d'abord écrit « que les vertus qui fluent de la charité » perfectionnent les vertus naturelles qu'elles trouvent dans l'âme justifiée ; il a supprimé cette périphrase qui désignait les vertus infuses et il l'a rem-

(10) F. de Lanversin, A propos de « Prière pure », *Nouvelle Revue Théologique*, t. 57 (1930), p. 268, note I.

(11) Cf. IV, p. 9 (préface).

(12) *Ibid.* Si François annonce que son exposé sera *simple et naif*, « sans art et encor plus sans fard », il reconnait aussi qu'on trouvera dans son *Traitté* « de bonnes considérations qu'il ne... serait pas si aysé de treuver ailleurs » (p. 7-8).

placée par la métaphore des « quatre courans et fleuves de la charité ». Correction très significative, si l'on remarque qu'elle correspond au dessein évident de ne plus mentionner les vertus infuses. Elle ne suffirait pourtant pas à légitimer notre interprétation : quelques lignes auparavant, les quatre courants de la raison et lumière naturelle ne désignaient-ils pas les quatre vertus cardinales ? Par bonheur, François de Sales a exprimé plus clairement ses deux opinions successives, quand il étudiait le cas où la charité ne rencontre pas dans l'âme de vertus naturelles. « Que si (les vertus infuses) avait-il d'abord écrit, ne treuvent point de vertus naturelles en l'ame ou la charité les produit, elles suppleent a leur défaut... (13) ». Puis, revoyant son manuscrit, il ne biffa pas cette phrase, mais il en prépara la correction par cette note marginale : « (La charité, comme) vertu éminente, supplee a toutes les vertus. comme le soleil par sa lumière, remplit toutes estoiles, en sorte qu'on peut dire que la lumière de la lune ell'est ou lumière de la lune ou lumière du soleil : ainsi on peut dire que toute vertu est amour, comme S. Augustin dit, que je cite ci-après (14) ».

Cette comparaison de la lumière du soleil, sinon la citation de saint Augustin (15), ne conduisait peut-être pas

(13) V, p. 484.

(14) V, p. 484, note. François cite le passage célèbre du *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, c. 15 (P. L., t. 32, c. 1322) où saint Augustin *définit chrétiennement les quatre vertus*. Comment n'aurait il pas adopté cette doctrine qui exalte magnifiquement la primauté de l'amour de Dieu ? « Quodsi virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur ».

(15) Deux fois au moins dans la *Somme Théologique* (1a 2ae, q. 62, a. 2, ad 3 ; 2a 2ae, q. 23, a. 4, ad 1), saint Thomas oppose à sa propre doctrine ce chapitre du *De Moribus Ecclesiae*, qu'il résume en cette formule du *De Civitate Dei* (I, 15, c. 22, P. L., t. 41, c. 467) : omnis virtus est ordo amoris. Sa réponse donne un sens fort intéressant à cette définition ; mais la pensée de saint Augustin, telle du moins qu'elle s'exprime dans le *De Moribus*, n'est pas réconciliée avec l'enseignement de la *Somme*. Saint Augustin ne voit pas seulement dans les vertus cardinales un amour raisonnable, ordonné : elles ne se distinguent pas pour lui de la *quadripartita virtus charitatis*. — Comme pour venger saint Augustin de cette interprétation inexacte et intéressée, François

nécessairement à la négation des vertus morales infuses : elle pouvait illustrer la thèse thomiste, montrer qu'en toute vertu surnaturelle la charité *commande et s'exerce*. Saint François ne l'a pas entendu ainsi. Dans sa rédaction définitive, il a retenu et développé la première ligne de sa note : la charité n'a pas besoin des vertus morales surnaturelles ; quand elle les trouve, elles les parfait, les sanctifie et les utilise ; en leur absence, elle les supplée, faisant « elle mesme... toutes leurs operations selon que les occasions le requierent (16) ». De même qu'il convient à l'éminente dignité de l'amour divin de pouvoir anoblir les vertus naturelles et les associer à son action, de même sa perfection exige qu'il ne dépende pas de ces auxiliaires, qu'il ne souffre pas d'en être privé : « c'est le propre des suprêmes vertus entre les anges et les hommes, de pouvoir, non seulement ordonner aux inferieures qu'elles operent, mais aussi de pouvoir elles mesmes faire ce qu'elles commandent aux autres. L'evesque donne les charges de toutes les fonctions ecclésiastiques : d'ouvrir l'eglise, d'y lire, exorciser, esclairer, prescher, baptiser, sacrifier. communier, absoudre; et luy mesme aussi peut faire et fait tout cela,

de Sales a ramené saint Thomas à la position augustinienne : « Ainsy saint Thomas. en considération de ce que Saint Paul asseure que la charité est patiente, bénigne, forte : « La charité, dit-il, fait et accomplit les œuvres de toutes les vertus ». Les éditeurs d'Annecy ont cru voir ici une citation de la *Somme Théologique* (2ª 2ªᵉ, q. 23, a. 4, ad 2) : Saint Thomas, en ce passage, répond bien à une objection qui invoquait en sa faveur les versets de l'hymne à la charité, mais nous n'y trouvons pas la phrase que cite le *Traité ;* et comment François aurait-il pu voir la doctrine augustinienne du *De Moribus* et la sienne propre dans ce vigoureux résumé de la thèse thomiste : « Ad secundum dicendum, quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quos pertinent alii fines secundarii ; sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I *Ethic.*, cap I. Et ideo quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum ». Nous pensons que saint François traduit le commentaire thomiste de la première épître aux Corinthiens (lectio 2, au début) : « hic (Apostolus) ostendit eam (charitatem) adeo esse utilem et efficacis virtutis quod *per eam cuncta opera virtutis implentur* ». Est il nécessaire de remarquer que « per eam » est inexactement rendu ?

(16) V, p. 263 (II, 8).

ayant en soy une vertu eminente qui comprend toutes les autres inférieures (17) ». La charité contient la perfection de toutes les vertus. Elle peut la communiquer : ainsi achève-t-elle les bons habitus moraux qu'elle trouve dans l'âme et qui, inadaptés à la fin de l'homme, ne méritent jamais parfaitement sans elle le nom de vertus : « La patience n'est pas assez patiente... ni la débonnaireté assez douce, si l'amour ne les anime et vivifie (18) ». Mais la charité n'a pas besoin ni de la patience ni de la *débonnaireté* pour être patiente et douce. Comme la manne de l'Exode contenait en soi les saveurs de tous les mets, ainsi possède-t-elle les perfections de toutes les vertus. « Certes, le grand Apostre ne dit pas seulement que la charité nous donne la patience, benignité, constance, simplicité ; mais il dit qu'elle mesme elle est *patiente*, *benigne, constante* (19) ». Même si on préférait une autre exégèse de l'hymne paulinien à la charité (20), cette interprétation garderait pour nous sa valeur : parfaitement cohérente avec tout son contexte, elle témoigne que François de Sales ne voyait dans les vertus morales surnaturelles que des formes de la charité. Tout le long du chapitre que nous étudions, notre Docteur s'efforce d'exprimer l'unité multiforme de la charité (21). Aux citations déjà trop nombreuses, qu'on nous permette de joindre cette comparaison biblique : « Celuy donc qui a la charité, a son esprit revestu d'une belle robbe nuptiale, laquelle, comme celle de Joseph, est parsemee de toute la varieté des vertus : *ou plustot il a une perfec-*

(17) *Ibid.*, p. 264-265.

(18) V, p. 248 (II, 4).

(19) V, p. 264 (II, 8) ; cf. IX, p. 190.

(20) Ecartée par certains théologiens modernes, l'exégèse salésienne de ce passage de saint Paul a, pour elle, l'autorité des meilleurs commentateurs. Cf. R. Cornely, *Prior Epistola ad Corinthios*, Parisiis, 1890, p. 396-400; B. Allo, *Première Epitre aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 345-346.

(21) Cette conception de la charité s'exprimait dès le livre II en une image fort précise. La charité est « comme un soleil en toute l'âme pour l'embellir de ses rayons, *en toutes les facultés spirituelles pour les perfectionner*, *en toutes les puissances pour les modérer*, mais en la volonté, comme en son siège, pour y résider... » (IV, p. 165 ; 2, 22).

tion qui contient la vertu de toutes les perfections ou la perfection de toutes les vertus (22) ».

L'analyse salésienne de la charité est incompatible avec la doctrine qui reconnaît dans les vertus morales surnaturelles des *habitus* infus distincts de la charité (23). François de Sales l'a compris. Aussi quand il a revu son premier manuscrit du *Traitté*, a-t-il supprimé toute allusion aux vertus cardinales infuses dans le texte définitif, il enseigne que la charité parfait elle-même les vertus naturelles. Peut-être verra-t-on mieux l'importance de ce changement, quand nous aurons remarqué que la nouvelle thèse sur les vertus infuses exigeait une autre correction. François de Sales a dû modifier la première réponse à cette question : « Les vertus morales naturelles perfectionnent-elles l'exercice de la charité ? »

II

Est-ce que les vertus morales perfectionnent l'exercice de la charité ?

Les vertus infuses, enseignait la première version du *Traitté*, sont supérieures aux vertus naturelles ; elles peu-

(22) *Ibid.*, p. 265. Cette conception de la charité explique plusieurs conseils de notre Saint. En voici deux exemples : 1° ... « L'amour de Dieu contenant en soy toutes les perfections de toutes les vertus et plus excellemment que les vertus mesmes, il est aussi un plus souverain remède contre tous les vices » : l'âme troublée n'a donc pas à analyser dangereusement sa tentation pour savoir l'acte de quelle vertu il faut lui opposer : la charité s'oppose spécifiquement à tous les vices. III, p. 308 (4, 9) ; cf. XIV, p. 8. — 2° Notre prière est simplifiée : pour avoir les vertus, il suffit de demander l'amour, « car il les contient toutes » (VI, p. 384).

(23) Ne serait-ce pas parce que cette analyse de la charité s'est elle-même modifiée que François de Sales a abandonné la thèse thomiste sur les vertus infuses? Le Cardinal Van Roey, dans son *De Virtute Charitatis* (Mechliniae, 1929, p. 36-38), oppose aux textes du *Traitté*, qui réduisent les vertus morales surnaturelles à des formes de la charité, ce passage de l'*Introduction* : « Le Roy des abeilles ne se met point aux champs qu'il ne soit environné de tout son petit peuple, et la charité n'entre jamais dans un cœur qu'elle n'y loge avec soy tout le train des autres vertus, les exerçant et mettant en besoigne ainsy qu'un capitaine fait ses soldats... (III, p. 123 ; 3, 1) ». Mais, cinq lignes plus bas, saint

vent même les suppléer. Pourtant quand elles les trouvent dans une âme, elles en tirent profit. Si, pour marquer l'inégalité de ces deux ordres de vertus et l'intimité de leur collaboration, on peut dire qu'elles s'unissent comme l'eau se mêle au vin, cette comparaison n'est pourtant pas, en tous points, exacte : alors que le vin est meilleur pur que mouillé, « les vertus infuses estans seules, ne sont pas si bonnes comme quand elles sont meslees avec les acquises... » Mieux vaudrait choisir une autre comparaison qui ne sacrifie pas à l'éminence de la charité la valeur, humble certes mais réelle, des vertus naturelles : « la grace ne destruisant point la nature, ains la perfectionnant sans qu'elle perde rien de sa force ». Ainsi les vertus naturelles ressembleraient plutôt à « l'odeur de rose, sur laquelle les autres odeurs en l'affinant s'affinent elles-mesmes, quoy que plus excellentes qu'elle, dont on employe ou les roses, ou l'eau de rose, ou le jus de rose en presque toutes les eaux odorantes : car ainsy les vertus morales, saintes, perfectionnent les vertus naturelles, et en les perfectionnant s'en affinent elles mesmes, et *agissent plus excellemment avec icelles que sans icelles* (24) ».

Quand saint François de Sales revit ce passage, il y supprima, ainsi que dans les paragraphes précédents, toute mention des vertus morales infuses ; bien plus, il le réduisit à sa première phrase : « Que si ces quatre courans et fleuves de la charité rencontrent en une ame quelqu'une des quatre vertus naturelles, ilz la reduisent a leur obeissance, se meslant avec elle pour la perfectionner, comme l'eau de senteur perfectionne l'eau naturelle quand elles sont meslees ensemble (25) ». Ainsi la comparaison de l'eau et du vin est remplacées par une autre plus délicate, mais de signification identique : on attendrait donc la même correction en faveur des vertus acquises. François de Sales n'a pas repris la gracieuse analogie de l'eau de

François ne nous met-il pas en garde contre une interprétation trop littérale de cette comparaison et n'a-t-il pas déjà le langage du *Traitté* quand il écrit : « ... la charité arrousant une ame produit eu elle les œuvres vertueuses chacune en sa saison ».

(24) V, p. 484-485.

(25) V, p. 263 (II, 8).

rose qui affine tous les parfums. Aucun mot du texte définitif ne déclare ni même insinue que la charité agit plus excellemment avec les vertus morales naturelles que sans elles. L'eau pure facilite l'usage des parfums : comment pourrait-elle les enrichir ? N'est-elle pas inodore ?

François de Sales ne s'est d'ailleurs pas contenté d'émonder son texte d'une idée qu'il croyait inexacte : il a développé son opinion nouvelle. Si la charité contient en soi, et de manière évidente, toutes les vertus, comment ne serait-il pas indifférent à sa perfection (je ne dis pas : à la facilité de son exerciee) de trouver ou non des vertus naturelles dans les âmes justifiées ? « ... L'amour celeste trouvant plusieurs vertus en saint Paul, en saint Ambroyse, saint Denis, saint Pachome, il respendit sur icelles une aggreable clarté, les reduisant toutes a son service ; mais en la Magdeleyne, en sainte Marie Egyptiaque, au bon larron, et en cent autres telz penitens qui avoyent esté grans pecheurs, le divin amour ne treuvant aucune vertu fit la fonction et les œuvres de toutes les vertus. Se rendant en iceux patient, doux, humble et liberal (26) ». Ainsi la charité est à la fois semblable à Josué et à Samson, au général qui, habile à conduire ses soldats, vainquit les ennemis d'Israël et au géant qui triompha par ses seules forces, sans l'aide d'aucune armée. « Josué par son commandement et bon ordre, employant la valeur de ses trouppes, faisoit des merveilles ; mais Samson, par sa propre force, sans employer aucun autre, faisoit des miracles. Josué avoit les forces de plusieurs soldatz sous soy ; mais Samson les avoit en soy, et pouvoit luy seul autant que Josué et plusieurs soldatz avec luy eussent peu tous ensemble. L'amour celeste excelle en l'une et l'autre façon : car trouvant des vertus en une âme (et pour l'ordinaire au moins y treuve-il la foy, l'esperance et la penitence), il les anime, il leur commande, et les employe heureusement au service de Dieu ; et pour le reste des vertus, qu'il ne treuve pas, *il fait luy mesme leurs fonctions, ayant autant et plus de force luy seul qu'elles ne sçauroyent avoir toutes ensemble* (27) ».

(26) *Ibid.*
(27) *Ibid.*, p. 263.

Tout commentaire ne ferait sans doute qu'obscurcir cet enseignement. La pensée de saint François est claire, telle qu'elle s'exprime à travers exemples et comparaisons : le *Traitté* lui-me la résume en ces quelques mots : « la perfection de l'amour divin est si souveraine qu'elle perfectionne toutes les vertus et ne peut estre perfectionnee par icelles... (28) ».

Plus patiente que la patience, plus juste que la justice, plus forte que la force, la charité peut, sans le secours d'aucun habitus, infus ou acquis, pratiquer excellemment toutes les vertus morales. Sur ce point François de Sales a corrigé le premier manuscrit du *Traitté* : la cohérence de son enseignement l'exigeait. Sa première opinion sur l'existence des vertus morales infuses et sur la valeur des vertus morales naturelles supposait une autre conception de la charité.

III

Conséquences ascétiques de cette doctrine

Mais les thèses théologiques qu'expose ainsi, dans son texte définitif, le *Traitté de l'Amour de Dieu*, ne conduisent-elles pas à un étrange ascétisme ? Saint François de Sales ne doit-il pas dispenser ses disciples de la pénible acquisition des vertus morales ? Pour qui a la charité et, en cette vertu, toutes les autres, cet austère travail ne paraît-il pas superflu ?

On ne s'attend pas à une réponse affimative qui opposerait saint François de Sales à la tradition unanime des maîtres spirituels. Ni le *Traitté,* ni les *Entretiens* des dernières années ne rétractent l'enseignement de l'*Introduction* sur l'acquisition des vertus. A l'Abbesse du Puits-d'Orbe qui veut devenir humble, son directeur d'Annecy conseillera de faire tous les jours « quelque acte d'humilité, ou de paroles ou d'effect ; j'entends de paroles qui sortent du cœur. De paroles, comme vous humiliant a une inferieure ; d'effect, comme faysant quelque moindre office ou service, ou de la mayson ou des particuliers (29) ». Cette

(28) V, p. 269 (II, 9).
(29) XIII, p. 31-32 ; cf. V, p. 82 (8, 8) ; p. 129 (9, 7).

lettre est d'avril 1605 : François de Sales aurait pu la signer, sans aucun changement, dix ans plus tard quand il eut corrigé le premier manuscrit du *Traité*.

En toute vertu morale acquise, on peut distinguer deux éléments : l'amour du bien qui spécifie cette vertu et une adaptation psychologique qui facilitera l'exercice de cet amour. Un théologien thomiste, grâce à sa profonde intelligence du composé humain, ne sera guère porté à négliger ce second élément, cette disponibilité vertueuse des puissances d'exécution : *c'est l'homme tout entier, esprit et sensibilité, qu'il veut pénétrer de raison et de charité* (30). François de Sales a une philosophie plus volontariste. De même qu'il ignore la doctrine de saint Thomas sur le *peccatum sensualitatis* (31), il ne voit guère dans les vertus morales une participation des puissances sensibles à la sainteté de l'amour divin. Des deux éléments de la vertu acquise, il ne rejette certes pas le second ; mais il semble considérer surtout son aspect négatif ; une passion domptée, de l'inertie surmontée. Acquérir une vertu morale, c'est avant tout, selon lui, écarter des obstacles pour un exercice déterminé de l'amour divin.

Tant que l'on ne distingue pas ou que l'on comprend mal ces deux éléments constitutifs de la vertu, on ne peut interpréter les textes de saint François de Sales qui intéressent ce chapitre. Quand il enseigne que la charité contient toutes les vertus, notre Docteur ne prétend pas, contre l'expérience, que la justification substitue merveilleusement des habitudes vertueuses à nos mauvaises inclinations. Il veut seulement dire qu'avec la charité, ou plus exactement : en la charité, nous est donné l'amour de tout bien véritable, le premier élément, la forme de toutes les vertus. Si cette charité était assez forte ou qu'elle ne rencontrât aucun obstacle en nous, elle suffirait, sans doute, à

(30) Sur l'originalité de la conception thomiste de la vertu, cf. les pages excellentes du R. P. Sertillanges, *La morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1922 (surtout p. 166-177).

(31) On sait que les théologiens médiévaux, et, en particulier saint Thomas ($1^a 2^{ae}$, q. 74, a. 3 et 4) appellent ainsi le péché qui a l'appétit sensible comme sujet. Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Péché* (Th. Deman), c. 178-183.

la pratique de toutes les vertus, se frayant elle-même son chemin à travers nos facultés jusqu'à l'action. Faible, contrecarrée par de mauvaises inclinations, elle a besoin que l'ascèse, en lui ouvrant ses voies, facilite et assure son exercice, qne de bonnes habitudes se substituent aux mauvaises.

Ainsi saint François de Sales peut-il, sans la moindre contradiction, tenir qu'aucune vertu acquise ne perfectionne la charité et attacher grand prix à l'acquisition des vertus. Dira-t-on qu'un bon estomac perfectionne l'intelligence ? Et pourtant l'on admet qu'une excellente digestion favorise le travail intellectuel et le développement de la pensée. Bien que notre Docteur, oubliant sur ce point la philosophie thomiste, semble minimiser la valeur intrinsèque des habitudes vertueuses, il est trop bon psychologue pour méconnaître leur utilité.

Si son analyse de la charité et ses jugements sur les vertus morales, ne conduisent pas saint François de Sales à contredire l'expérience et la tradition spirituelle, ne méconnaissons pas pour cela la portée de cette doctrine. Pour en discerner toutes les conséquences ascétiques, une étude approfondie de la spiritualité salésienne serait nécessaire. Qu'il suffise à notre dessein de confirmer les affirmations de ce chapitre et de souligner leur importance, en montrant que s'expliquent à leur lumière certains conseils sur l'abandon.

En juillet 1620, un essaim de Visitandines se prépare à quitter Annecy pour la fondation du Monastère d'Orléans. Ce départ suggère au Fondateur les conseils de son Entretien : il prépare ses filles à la séparation et leur recommande de s'abandonner à Dieu pour l'avenir. Elles s'inquiètent de ne pas avoir les talents et les vertus qu'exigera leur mission ? Que leur indigence accroisse plutôt leur humilité et leur confiance : « Tant que nous n'avons pas besoin de la pratique d'une vertu, il est mieux que nous ne l'ayons pas ; quand nous en aurons besoin, pourvu que nous soyons fidelles en celles dont nous avons presentement la pratique, tenons-nous asseurés que Dieu nous donnera chaque chose en son temps (32) ». Cette direction a scandalisé Dom

(32) VI, p. 98-99.

Mackey : aussi en a-t-il nié l'authenticité. « Il est certain, note-t-il, que la pensée de saint François de Sales n'est ici ni bien comprise ni exactement rendue. Le saint n'a pas pu enseigner qu'il est préférable d'être privé des habitudes vertueuses que de les posséder, mais seulement qu'il se rencontre certaines occasions dans lesquelles l'expérience de sa propre faiblesse et l'humilité qui en résulte, sont plus avantageuses que la possession de toute autre vertu (33) ». Sommes-nous vraiment contraints d'accuser d'inintelligence et d'inexactitude la charitable copiste qui nous a gardé cet Entretien ? Est-il même nécessaire de se rappeler qu'une causerie improvisée ne saurait avoir les nuances d'expression du *Traitté*, ni même d'une lettre ? Sans doute, il serait *en soi* préférable que la Mère Claude Agnès Joly et ses compagnes possèdent l'habitude de toutes les vertus qui, demain peut-être, à Orléans, leur seront nécessaires. François de Sales ne nie pas cette vérité incontestable ; peut-être même se dispense-t-il de l'exprimer parce qu'elle lui paraît trop évidente. Il veut seulement que ses filles ne regrettent pas d'avoir suivi ses conseils. Ne leur a-t-il pas toujours recommandé d'acquérir les vertus que leur fidélité présente exigeait et de ne pas se soucier de celles qu'un jour elles auraient peut-être à pratiquer. « Il faut que nous nous accoustumions à rechercher l'evenement de nostre perfection selon les voyes ordinaires, en tranquillité de cœur, faisant tout ce que nous pouvons pour acquerir les vertus *par la fidelité que nous aurons a les pratiquer une chacune selon nostre condition et vocation* (34)... La douceur, l'amour de nostre objection, l'humilité, la douce charité et cordialité envers le prochain, l'obéissance, sont des vertus dont la pratique nous doit estre commune, d'autant qu'elle nous est nécessaire, parce que la rencontre des occasions nous est frequente ; *mais quant à la constance, à la magnificence, et telles autres vertus que peut-être nous n'aurons jamais occasion de pratiquer, ne nous en mettons point en peine ; nous n'en serons pas pour cela moins magnanimes ni genereux* (35) ». N'avons-nous pas

(33) *Ibid.*, note 1.
(34) VI, p. 164-165, cf. VI, p. 71.
(35) VI, p. 216. Dans un sermon sur l'Assomption de Notre Dame

dans la charité la perfection de toutes ces vertus que pour l'instant nous n'avons pas à pratiquer? Sans doute, nous manquent les habitudes qui, à l'occasion, faciliteraient leur exercice, mais à quoi nous servirait-il d'essayer de les acquérir? Travaillant dans l'artificiel, nous nous ferions facilement illusion sur les résultats de nos efforts. Un général qui n'a jamais rencontré l'ennemi, prend aisément les succès de ses manœuvres et de ses revues pour des victoires. Confiants en des vertus plus ou moins illusoires, nous laisserions l'humble confiance en Dieu pour nous complaire en nous-mêmes. Pratiquons les vertus du présent et remettons à Dieu le soin de l'avenir.

Si les Visitandines qui partent pour la fondation d'Orléans ont uni l'abandon à Dieu à la fidélité aux devoirs du moment, qu'elles soient sans inquiétude. Sans y songer, elles se sont préparées à l'avenir. Quand elles n'avaient d'autre souci que d'aimer Dieu, elles croissaient en charité, c'est-à-dire en l'amour de tout bien. Demain, leur situation exigera peut-être l'*exercice* de nouvelles vertus. Mieux vaut pour elles, à cette pensée, sentir davantage le besoin de l'aide divine que s'appuyer sur des habitudes qu'elles croiraient posséder. D'ailleurs, aurait pu ajouter saint François

que les éditeurs d'Annecy datent du 15 août 1619, saint François de Sales tire de son analyse de la charité une conclusion ascétique plus radicale. Voici le conseil qu'il donne à ses auditeurs qui veulent pratiquer les vertus sans empressement ni dispersion : « ... Puisque Nostre Seigneur dit qu'une seule chose est necessaire, qui est d'estre sauvé, il n'est pas requis de tant multiplier les moyens pour l'acheminement de nostre salut, bien qu'il faille un acheminement à toutes choses Je vous dit en un mot : Ayes la tres sainte charité et vous aurez toutes les vertus. Et qu'ainsy ne soit, escoutez le grand apostre : La charité est douce, elle est patiente, elle est bénigne... Si vous avez l'amour de Dieu, ne vous mettez point en peine ni en souci de prattiquer les autres vertus, d'autant qu'il ne se presentera point d'occasion de vous y exercer que sans soin vous ne le fassiez; je dis quelle vertu que ce soit : de patience, de douceur, de modestie, et ainsy des autres » (IX, p. 190). Et, notons-le, François de Sales parle ainsi dans la nouvelle église de la Visitation : ses filles l'écoutent derrière la grille du chœur ; mais de bons paroissiens d'Annecy emplissent la nef qui ne sont pas tous fort avancés dans les voies intérieures ; parmi eux, quelques *auditeurs grossiers et simples* ont besoin que le prédicateur fasse le récit du mystère (*ibid.*, p. 182 et la note des Editeurs au bas de la page 178).

de Sales, qui pratique la charité ruine son égoïsme et se dispose ainsi à l'exercice de toutes les vertus. « Si vous avez l'amour de Dieu, ne vous mettez pas en peine ni en souci de prattiquer les autres vertus, d'autant qu'il ne se présentera point d'occasion de vous y exercer que sans soin vous ne le fassiez ; je dis quelle vertu que ce soit : de patience, de douceur, de modestie et aynsi les autres (36) ».

La première rédaction du *Traitté* admettait l'existence des vertus morales infuses comme habitus distincts de la charité ; elle insinuait, par des comparaisons, que les vertus morales acquises ajoutent quelque perfection à la charité quand elle les trouve dans une âme. Quand il a révisé son œuvre, saint François de Sales a rejeté ces deux opinions qui lui semblaient méconnaître l'excellence de la charité : comme Dieu possède suréminemment toutes les perfections de ses créatures, la charité est plus vertueuse que toutes les autres vertus; et comme rien ne peut enrichir l'infini, aucune vertu soit acquise soit infuse ne perfectionne la charité. Bien loin de s'opposer à l'effort ascétique pour l'acquisition des vertus, cette doctrine le dirige et le concentre ; elle l'accorde avec la pratique du saint abandon.

Vers le terme de son itinéraire spirituel, Théotime, sur l'invitation de la grâce ne se contente plus de donner à Dieu le premier rang : même dans la pratique des vertus, il recherche Dieu seul, sacrifiant tout amour à la charité. Par ce détachement radical, suprême purification, où il se déprend des illusions et des idoles, il affirme dans sa vie la transcendance de Dieu : « il n'ayme non plus son Roy avec tout l'univers que s'il estoit tout seul sans univers ». Dans la mesure où il s'élève ainsi dans la vérité de la foi et de l'amour, il retrouve dans le Créateur toute la création, dans la charité l'amour de tout bien.

Cette doctrine spirituelle de saint François de Sales rejoint l'expérience et l'enseignement des plus grands mystiques. On laisserait une part de sa richesse et, peut-être, son originalité, si on négligeait ses fondements théologi-

(36) IX, p. 190.

ques. Non seulement, comme il apparaît au premier regard, elle est née du dogme de la transcendance divine, mais elle correspond parfaitement à la psychologie salésienne (37) de l'âme juste. Si les vertus morales surnaturelles ne sont pas des habitus distincts, comment nos intentions vertueuses ne tendraient-elles pas à exprimer l'unité multiforme de la charité? « La charité est douce, elle est patiente, elle est bénigne, elle est condescendante, elle est humble, elle est affable, elle supporte tout ; en fin elle comprend en soy toutes les perfections des autres vertus, mais beaucoup plus excellemment qu'elles ne font pas elles-mesmes (38) ». Cette analyse de la charité éclaire, pour saint François de Sales, les rapports de la charité et des vertus morales.

Henri MOGENET, SJ.

(37) On peut, certes, avec la plupart des auteurs modernes, préférer une psychologie plus aristotélicienne, plus thomiste, des vertus et des dons. L'analyse de la charité, telle que l'expose François de Sales, ne méritait pas le dédain bienveillant de certains manuels. Scot et les nominalistes ne sont pas seuls à l'avoir défendue. Le *Traitté* cite en sa faveur l'autorité d'Augustin et de l'*Epitre à Démétriade*. Enfin, elle s'accorde mieux que toute autre, avec l'hymne paulinien à la charité. Cf. V, p. 264-265 (11, 8).

(38) IX, p. 190.

LE CANTIQUE D'AMOUR
DE RICHARD ROLLE

Longtemps négligé par ses compatriotes devenus schismatiques, Richard Rolle, l'ermite de Hampole († 1349), a retrouvé, au cours du dernier demi-siècle, la faveur ; celle-ci ne cesse pas de grandir (1). On s'est aperçu qu'il était, par lui-même, singulièrement attachant, en dépit ou, peut-être, à cause de son « excentricité » : sincère, vibrant, profondément original et digne de la race dont il manifeste les vertus latentes, pleinement orthodoxe au demeurant (2). En regard, l'on découvrait qu'il avait laissé une œuvre considérable, inédite pour une bonne part ou méritant d'être rééditée, en latin et en anglais, en vers et en prose,

(1) A cet égard, C. Horstmann a joué le rôle de pionnier, avec ses *Yorkshire Writers* (2 vols., 1895-1896). L'ouvrage fondamental est, désormais, la copieuse monographie de Miss Hope Emily Allen : *Writings ascribed to Richard Rolle hermit of Hampole and materials for his biography* (New-York, 1927) ; on y trouvera tous les renseignements utiles sur la carrière de Rolle, ses œuvres, les recueils manuscrits, les éditions anciennes et récentes, les études. Du même auteur, ont fait suite : *English writings of Richard Rolle, hermit of Hampole* (Oxford, 1931). Diverses thèses sont annoncées ; voir en particulier, E. J. F. Arnould, *Richard Rolle and a Bishop* (dans *Bulletin of the John Rylands Library*, XXI, avril 1937 : 25 pp.) ; mais, si ce jeune historien prétend éditer le *Melum*, il fera bien d'apprendre à lire les manuscrits anglais ; j'ai pu constater que ses transcriptions étaient remplies de fautes grossières.

(2) Sur Rolle, en tant qu'auteur spirituel, les meilleures pages qu'on puisse lire sont, à mon avis, celles que lui a consacrées Dom David Knowles, *The English Mystics* (1927), pp. 73-89. Voir aussi les fines observations de Miss Helen L. Gardner, pour marquer le contraste entre Rolle « passionate and personal » et son principal successeur, Walter Hilton, judicieux et solide conseiller, mais engendrant vite l'ennui (cf. *Essays and Studies by Members of the English Association*, XXII, 1937, pp. 103-127).

éparse dans plusieurs centaines de manuscrits : de quoi, pendant de longues années, occuper érudits et critiques, distraire les amateurs de littérature spirituelle, munir de sujets les candidats aux diplômes officiels. Bref, ce contemporain méconnu de Chaucer, qui prêcha, ou plutôt chanta un évangile de joie en des jours de grande misère, offre aliment, désormais, tant à la piété qu'à la curiosité la mieux comprise. Aucun ouvrage sorti de ses mains ne peut plus nous laisser indifférents ; autant que besoin est, il appelle une exégèse attentive et recueillie.

A part un petit nombre de vers (3), son *Canticum amoris*, complet en trente-neuf strophes ou quatrains, est encore inédit. On pourrait imputer ce délai aux difficultés évidentes auxquelles se heurte la publication. Il est incontestable en effet que ce poème mérite, pour certaines de ses parties, d'être classé parmi ces textes dénommés vulgairement « casse-tête ». Cependant, le moyen existe toujours, plus ou moins, de présenter n'importe quelle matière littéraire, même mal transmise, pourvu qu'elle ne soit pas livrée sous la forme de fragments indistincts et trop brefs. Il suffit d'exposer les faits loyalement et patiemment, tels qu'ils sont, tâchant à peine à les interpréter, beaucoup moins à les redresser, attendant surtout d'un travail collectif et postérieur les élucidations durables.

Au surplus, il ne faudrait pas exagérer l'obscurité du morceau ; celle-ci ne va pas jusqu'à l'hermétisme. Sans doute, divers détails se laissent mal entendre et, disons-le dès l'abord, semblent fantastiques (4). Mais, le genre ad-

(3) Cf. C. Hortsmann, *op. laud.*, II (1896), p. XXXVI, et cf. p. XVIII; — Allen, *Writings*, pp. 86-93, et cf. pp. 297, 299, 302; *English writings*, p. XIII sq., XVII sq. C'est là toute la bibliographie à consulter au sujet du Cantique. J'ajoute dès ici que, si la présente édition a été rendue possible, c'est grâce encore au zèle de Miss Allen, qui m'a mis entre les mains les photographies des deux manuscrits conservés.

(4) Ainsi Miss Allen qualifie-t-elle le poème entier : « The Canticum Amoris is offensively fantastic... » (*English writings*, p. XVII sq.) ; et d'autre part : « ... from beginning to end the work is crude and extravagant » (*Writings*, p. 90). Ce sont là, me semble-t-il, des impressions de première lecture qu'il n'y a pas lieu de discuter ; il suffit qu'elles puissent être produites. Mais elles ne doivent pas non plus empêcher qu'on juge ensuite le morceau avec sérénité, après l'avoir relu.

mis, qui est celui d'une poésie personnelle et fort imagée, et si l'on consent à prendre d'ensemble la suite des trophes, le sens général n'est pas douteux, et les principaux thèmes entremêlés se laissent finalement ressaisir. D'ailleurs, le texte nous est correctement livré ; de ce côté, il n'y a aucun sujet de plainte.

Une autre remarque préliminaire est indispensable. Ce cantique s'offre à l'examen sous un double aspect ; à savoir, premièrement, comme toute pièce de littérature latine, de laquelle on s'efforce de retrouver la valeur propre d'expression et marquer les traits particuliers ; ensuite et par delà, en tant que témoignage d'ordre spirituel, voire mystique, dénotant un tempérament singulier, exceptionnel, pourvu de charismes, et traduisant ses plus intimes aspirations vers les réalités ineffables. Sans négliger de parti-pris ces aperçus supérieurs ou sublimes, peut-être inaccessibles, auxquels les faits plus humbles servent de support, il convient de s'attacher à ceux-ci. Les ayant étudiés avec soin, il sera temps, si toutefois cela paraît alors nécessaire, de rejoindre l'auteur privilégié sur le plan d'où il domine le commun des hommes.

Par bonheur, l'œuvre de l'ermite étant vaste, nous ne sommes nullement dépourvus pour aborder, en connaissance de cause, la lecture des étranges quatrains. L'auteur s'y présente clairement comme un jeune homme, auquel la Vierge Marie a, dans une sorte d'apparition, révélé sa beauté merveilleuse, si complètement qu'il s'engage dès lors à renoncer à tout autre amour de la terre. Cette expérience religieuse a donc un côté biographique bien apparent. Or, en deux autres de ses premiers écrits, Richard Rolle livre des confidences de même nature qui projettent une vive lumière sur le poème.

Le premier passage que je rapporterai est court ; il sert de conclusion à l'*Oleum effusum*, qui est la quatrième partie, parfois détachée, d'un bref commentaire sur le Cantique des Cantiques (5), inspiré sans doute par celui de saint

(5) Cf. Allen, *Writings*, p. 62 sq., 66 sq. Il y a des éditions anciennes (cf. *ib.*, p. 63), on peut comparer, par exemple, le texte passé finalement dans la *Maxima Bibliotheca Patrum*, XXVI (1677), p. 628 sq. Miss Allen cite le début d'après un manuscrit de Corpus Christi College,

Bernard. En outre, contrairement à l'usage préféré de Rolle, auquel nous devrons nous accoutumer ensuite, à savoir l'allitération à outrance, le style en est des plus simples. Ici Richard nous apprend qu'ayant résolu de quitter le monde, pour embrasser une vie nouvelle conforme à ses goûts et désirs, un songe lascif vint le troubler nuitamment (6). Une très belle jeune femme qui paraissait l'aimer honnêtement (*in bono amore*) tenta soudain de s'attacher à lui, paralysant ses moindres mouvements jusqu'à rendre la résistance impossible ; il comprit que c'était un sortilège du diable et, pour sa suprême sauvegarde, fit appel, en se signant, à la vertu du sang de Jésus. A partir de ce temps, il eut une dévotion spéciale envers le nom de Jésus (7). Cette vision est donc l'antithèse de celle qui donna occasion au *Cantique d'amour*. La Vierge Marie, pour le reste, n'y a aucune part; mais l'intérêt est d'entendre maintenant que Rolle, pour le reste, avait été sensible au charme de la beauté humaine, assez pour le subir durant son sommeil. Si, à l'encontre, il évoque éperdument les mérites incomparables de Marie et rejette, à cause d'elle, toute idée de mariage ou de famille, nous comprenons, suivant le récit de l'*Oleum*, qu'il agit à bon escient, selon l'ordre d'une préférence déterminée, n'ignorant pas ni oubliant tout à fait ce qu'il laissait derrière lui.

Oxford (cf. p. 75). La rédaction que je vais proposer est tirée du manuscrit Harley 5233 (f. 13v) ; en note, je relève les différences du manuscrit Harley 330 (f. 129v), provenant de Reading (= *R*), et du Vespasianus E. I. (f. 95 = *V*).

(6) Sur cet incident, qui reste pour une bonne part obscur, cf. Allen, *Writings*, pp. 446-470 ; je l'interprète un peu différemment.

(7) Il n'y a aucune raison de penser que la dévotion au saint Nom vint alors (*deinceps* : l. 17), dans l'estime et la pratique de Richard, tenir la place de la dévotion envers Marie (cf. Allen, *Writings*, p. 92 sq ; et *English writings*, p. XXV). C'est une question qui, du point de vue catholique, ne se pose pas ; la Mère et le Fils sont inséparables et ne se font point tort ; la même piété y revêt deux aspects qui se fondent et complètent. Si, dans le reste de son œuvre, l'ermite parle peu, relativement, de Marie (cf. *ib.*, p. 90 sq.), qu'on explique cette réserve apparente comme on voudra, mais non pas en supposant qu'il s'était départi de cet attachement dont le *Canticum* et le *Melum* sont l'expression fervente.

Voici donc le morceau promis et contrôlé.

Cum ego propositum singulare percepissem, et relicto habitu seculari, deo pocius quam homini deseruire decreuissem, contigit <quod> quadam nocte in principio conuersionis mee michi in stratu meo quiescenti apparuit quedam iuuencula ualde pulcra, quam ante uideram et que me in bono amore non modicum diligebat. Quam cum intuitus essem, et mirarer cur in solitudinem ad me et nocte uenerat, subito et sine mora uel loquela iuxta me se immisit. Quod ego sentiens, et ne me ad malum aliceret, timens dixi me uelle surgere et nos signo crucis benedicere, inuocata sancta trinitate. At illa me fortiter strinxit, ut nec os ad loquendum nec manus in me sentirem ad mouendum. Quod uidens perpendi ibi non esse mulierem, set diabolum in forma mulieris me temptasse. Verti ergo me ad Dominum et in mente mea dixi : « O Ihesu quam preciosus est sanguis tuus », crucem imprimens in pectore digito. Qui quodammodo iam mobilis incepit esse, et subito disparuit. Sed ego gratias deo egi, qui me liberauit. Deinceps uero Ihesum amare quesiui, et quanto in amore eius profeci, tanto nomen Ihesu michi dulcius et suauius sapiebat, et usque hodie non recedit a me. Ergo sit nomen Domini benedictum in secula seculorum amen.

1 Dum *V* 3 quod *e V suppletum* 5 in *om. R* 7 solitudine *RV* et] etiam *et add.* in *V* et *2° om. V* 8 quod] quam *R* 9 allic. *RV* 10 me] tam *add. RV* (tam fort. me str. *V*) 12 quam *R* esse *om. V* 13 me ergo *R* 14 deum *RV* et] eum *add. R* dixissem *RV* ihs *R* 16 esse inc. *RV*; inciperet *V* et] ecce *add. RV* subito] totus *add. al. m. in H* totum *add. V* set] et *RV* 17 qui] quoniam *R* uero *om. R* 19 et] eciam *add. V* 20 benedictum sit n. *V* domini] ihesu *RV* 21 amen] *pro quo V addit.* Vnde quidam uerus amator Ihesu dulciter dicit : Dulcis Ihesu memoria *etc.*; *nam carmen totum hic traditur* (ff. 95v-96v).

Un chapitre du *Melum contemplatiuorum*, qui n'a pas jamais été publié (8), éclaire davantage encore le lecteur du

(8) Dans le manuscrit Sloane 2275 du Musée Britannique, dont je me suis servi, c'est le chapitre XXXIX composé de quatorze paragraphes (ff. 31v-32v). Je reproduis seulement une partie des cinq premiers paragraphes, qui importent moins à mon dessein ; à partir du § 6, le texte est complet. HORSTMANN a cité une partie du § 9 (*op. laud.*, II, p. XVIII, 2) ; de même ensuite, Miss ALLEN (*Writings*, p. 92), qui a donné divers autres extraits du même ouvrage (*ib.*, pp. 111-126), et l'a défini en ces

Cantique, en même temps qu'il sert à l'initier aux procédés littéraires de l'ermite. L'emploi de l'allitération — ou répétition voulue du son initial des mots (9), — qui est, ne l'oublions pas, un trait commun de la tradition insulaire depuis le haut moyen âge et persista jusqu'au XIVe siècle, voire au-delà (10), distingue partout ces pages peu banales, tout de même que les strophes de notre poème (11) ; de la part de Rolle, ce n'est certainement pas un simple agrément, encore moins une manie ; il lui confère un pouvoir direct d'incantation, non pas seulement afin de capter l'attention de ses disciples, ce qui serait encore un artifice, mais bien pour satisfaire ses besoins spontanés, s'élancer lui-même, à l'aide d'un langage comme transfiguré, tan-

termes : « an exuberant treatise in poetical prose describing the author's mysticism » (p. 113) ; plus loin (p. 129), elle le qualifie, pour certaines de ses parties : « highly mystical ». Il a en effet pour principal objet d'exposer, parmi d'abondants développements autobiographiques, la doctrine de Richard sur la contemplation et de décrire la joie intense qui en résulte pour celui qui s'adonne à ce genre de vie ; de là, le titre choisi, étant entendu que *Melum* a la valeur de *melos*, doublet que plusieurs exemplaires ont retenu.

(9) Le procédé est, matériellement, inverse de celui qui porte sur la rime ou l'assonance ; mais il ne l'exclut pas. En poésie, il est notable, quoique moins sensible, et n'a jamais cessé d'être recherché, consciemment ou non. Qu'on fasse l'essai, par exemple, en ouvrant au hasard le recueil des poèmes de Paul Valéry ; on sera surpris de la place qu'y tient l'allittération : « Comme le *p*oids d'une *p*alme / *p*ortant sa *p*rofusion « (*Palme*) ; — « Le blanc *t*roupeau de mes *t*ranquilles *t*ombes... / Les *d*erniers *d*ons, les *d*oigts qui les *d*éfen*d*ent... » (*Le cimetière marin*) ; — « *S*ouffle, *s*onges, *s*ilence, invincible accalmie / *T*u *t*riomphes, o *p*aix *p*lus *p*uissante qu'un *p*lan » (*Dormeuse*) ; — « Rien ne *m*e *m*ur*m*urait qu'un désir de *m*ourir... / Si la *r*obe s'a*rr*ache à la *r*ebelle *r*once... » (*La Jeune Parque*), etc., etc.

(10) Pour la période du « Middle-English », on peut voir l'étude technique — trop technique — de J. P. OAKDEN et E. R. INNES, *Alliterative Poetry in Middle-English : A Survey of the tradition* (Manchester 1935, 400 pp.) ; et la bibliographie p. IX sq. Néanmoins, un bon ouvrage d'ensemble fait défaut ; la continuité est certaine depuis la période du « Old English » et de l'anglo-saxon. Après la Conquête, sous l'influence française, la rime prévalut ; mais on constate une reprise vers le milieu du XIVe siècle ; à cet égard, Rolle eut sa part d'influence.

(11) Je distinguerai, tous les faits d'allittération, soit dans le chapitre qui suit soit dans l'édition du poème, au moyen du caractère *italique* ; il importe que les intentions de l'auteur soient reconnues, tout au long de la lecture.

dis qu'il traite des choses spirituelles, dans les régions illimitées de l'extase. Ce caractère précis doit être retenu, à propos du *Cantique*; je n'ai pas l'intention d'y insister davantage ; mais il convient d'en tenir grand compte.

Le morceau débute, en style de prière, par des invocations directes, puis prend le train du discours personnel, tout en facilitant les confidences. Le message de joie extatique, qui transporte dès maintenant dans la société éternelle des saints, est énoncé : *propter iubilum... et canorem... in gustu gaudii amoris eterni* (§ 7). Et aussitôt, l'amour que le jeune ermite a voué à Notre-Dame s'épanche en des rappels d'une inexprimable douceur (§§ 8-9) : *amicam autem adamaui..., et mirificam Mariam, misericordiae matrem mulcebam mihi...* D'où cette déclaration fondamentale sur la place faite à la Sainte-Vierge dans le développement de la vie spirituelle : *Illam utique habui adiutricem... alioquin non amassem Altissimum ardenter...;* sans elle, point de part à la joie débordante de l'âme : *nec caperer ad concentum canorum...* N'est-elle point *« pulcherrima puella »?* Aussi s'est-il épris d'elle dès son jeune âge : *Hanc amaui a iuuentute mea... ut uiuam uirtuose et uestiar uirtutibus...* Le ciel se laisse entrevoir au terme de ce pèlerinage d'amour. Après cela, peu importent l'incompréhension et la méchanceté ; les derniers paragraphes paraissent en effet se rapporter aux épreuves auxquelles Rolle, du fait de son indépendance, paraît avoir été dès lors en butte, de la part soit des clercs soit des moines réguliers. Le *Melum* est rempli de ces violentes allusions que l'on n'a guère le moyen de préciser (12). Mais quant aux passages relatifs à la Vierge, nous y trouvons tout juste le meilleur commentaire du *Cantique*.

CAm XXXIX. — Deus meus, o *I*hesu *i*udex *i*ustissime, te *d*eprecor *d*euocione quam michi *d*edisti, non me *d*erelinquas inter *d*etractores, ne *d*entibus *d*ilacerer *d*olorosis, quia *d*ebiles in *d*ileccione *d*eiecti ad *d*uriciam *d*raconis me *d*euorauerunt...

2. ¶ O *T*rinitas sine *t*ermino *t*ene me in *t*ranquillitate et non *t*radas *t*emptatori *t*ronum *t*uum, neque bestiis animam confitentem

(12) Sur ces traits, fort marqués dans toute l'œuvre de l'ermite, cf. ALLEN, *Writings*, pp. 470-488.

*t*ibi ; *l*atrantes in *l*ugubri *l*abore non *m*e *m*ordeant usque ad *m*ortem ; nam *m*ulti *m*editati sunt *m*aliciam, ut *m*e *m*ergerent in *m*ultiloquio et *d*eprehenderent in *d*ocumento in*d*isciplinato...

3. ¶ Hoc procul dubio *p*er*p*endi in *p*enitentia quia *d*eus non *d*eserit *d*ilectores suos, nec *sp*ernit *sp*erantes in *b*enefica *b*onitate, sed *t*ribulatos in *t*emptamentis, si non *tit*ubant cum *t*ru*t*annis, *t*rahit a *t*empes*tat*ibus ut *t*andem *t*ranquilli *t*eneantur...

4. ¶ *P*lures *p*rofecto *p*rius *p*er *p*receps *p*eccauerunt quos *p*ius *p*rotector ad *p*erfruendum *p*lenitudine *p*aradisi *p*redestinauit, et *s*init *s*anctos aliquando *i*nopinate humiliari *in* *i*mis, que odiunt ac *l*udere in *l*ubrica *l*euitate, *l*anguentes *l*iniri in specie que non est *p*rocuranda, set *p*otius et a *p*robatis *p*recauenda...

5. ¶ Ergo non *d*eberet eciam *d*euotissimus *d*icere : « *D*ignior *d*enique sum ante *d*eum quam *p*lures qui inter *p*opulos *p*ernoctant », *p*resertim cum non *p*otuit *p*reuidere *p*ectus *p*rogredientis quanta *c*aritate *c*oncaleat...

6. ¶ Hoc utique *o*ptimum esse *o*pinatus sum, et amabilius *o*mnipotenti *t*anta in*t*en*t*ione in*t*endere e*t*erni*t*a*t*i ; et non sum *f*raudatus a *f*eruore quo *f*rui *f*estinabam ; et *d*eus quem *d*iligere *d*ebui et pro quo *u*ouere *u*olui, *u*icia *u*entilare *d*esiderium *d*edit sine *d*ilatione ; st non sum *d*eceptus a *d*ulcore quam cito *m*undauit *m*entem a *m*aculis et *c*or *c*onuertit ad *c*remandum in *c*aritate.

7. ¶ *S*ciui *s*olicite *s*ubinde, propter *i*ubilum qui *i*ngeritur et *c*anorem quem *c*arpsi, quod *s*anctitas non *s*ubsistit in *c*ilicio et *c*inere nec in aliquo quod exterius operamur, set in gustu *g*audii amoris eterni, in *c*ontemptu *c*orporalium, ut *s*uspiremus *s*emper *s*edere cum *s*ocietate ciuium *s*upernorum, non *a*ttendentes his que *a*guntur in his infimis, *p*rout *p*erfecti *p*eregrini, *p*ro*p*erantes ad *p*atriam *p*ulcerrimi *p*aradisi ; nam multa corpora translata sunt in terris, quorum anime forsitan ad celum nondum peruenerunt.

8. ¶ Quamobrem *c*ogitaui in *c*laustro *c*ordis *c*onstans esse in *c*aritate et *d*espicabilius *d*educi inter *d*iuites, ne ad *d*ignitatem *d*eportarer. *A*micam *a*utem *a*damaui, in quam *a*ngeli omnipotentis *a*nelant *a*spicere ; et *m*irificam *M*ariam, *m*isericordie *m*atrem, *m*ulcebam *m*ichi in *m*ollicie *m*elliflua ; nec *d*espexit *d*ileccionem quam *d*etuli, at *p*ocius *p*rocurauit a *p*iissimo ut *a*nimus ornaretur *ad* *a*micabiles *a*mplexus intimi *a*moris.

9. ¶ Illam utique habui *a*diutricem, que orauit *a*matorem eternum ne *a*bicerer ab intentione *a*mantissima. *A*lioquin non *a*massem *a*ltissimum *a*rdenter, nec *s*uscepissem *s*uauitatem *s*onantis cithare, nec *c*aperer ad *c*oncentum *c*anorum, quoniam illa *a*rdentissima orat in *a*more et omnes *a*micos eius *a*ccendit *a*d *a*mandum. *P*ulcerrima *p*rofecto *p*uella *c*lericos *c*upit sibi *c*onformari, quos secum *c*ommunicandos *c*apiat, ut quemadmodum illa cas-

tissima concinnabatur, ita et ipsi sine concupiscentia carnali consistant. Hanc *a*maui *a* iuuentute mea, et *i*am *i*n *i*ubilum *g*eror sine *g*emitu, nec *a*bstulit *a*liena quod *i*psi obtuli ab *i*nicio, *u*irginitatem *u*idelicet, ut *u*iuam *u*irtuose et *u*estiar *u*irtutibus, et ex quo iussus *f*uero *f*inire *p*resentem *p*eregrinationem, in *a*ulam *a*ssumar eternitatis *a*d habitandum cum *a*ngelis quorum consortium continue concupisco.

10. ¶ *C*umque *c*ogitarem quod pro *c*aritate *c*unti *c*oronantur, *c*oncalui *c*oncito[1] ad *c*alcandum *c*uriositatem *c*arnis, et exhibui me ubique ad omnipotentis amorem, *c*hristum querens in *c*onstancia, ut non *f*ruerer *f*ictione *f*allibili, set *f*eliciter *f*irmaque *f*ortitudine ad *f*actorem *f*estinarem. Vnde et quia *o*stendebat *o*mnipotens in electo suo quod *o*mnes non egerunt et quod *p*lurimi se non *p*osse *p*erimplere *p*utabant, inuidi undique obsistebant aduersum me, quia, si *l*apsus *l*igarer in *l*acum, *l*etarentur ; et *s*ynagoga *s*uperborum *c*eciderunt a sapientia, *c*um me *c*ernerent adhuc subsistentem.

11. ¶ Vtique et impii obturauerunt aurem, ne audirent quod ego acceptabilis essem inter homines ; et *i*rruerunt *i*psi *i*n *i*gnominiam qui me oderunt. Inter hec et qui *o*bnubilati erant *o*peribus *o*bscuris *a*peruerunt *a*uditum ad *o*bprobrium meum ; et *c*onfusionem meam *c*upierunt, quia non *c*ucurri quemadmodum qui adhuc *c*arnalitati adherent. *I*nsurrexerunt *i*n me *i*niqui, *a*mbulantem in eterno *a*more, et *t*ribulantes *t*emptauerunt ut non *t*enear nisi *t*ru*t*annus et *d*eijcerer a *d*omibus in quibus *d*iligebar.

12. ¶ *I*taque *i*n his non *f*lorui, set *f*uscus *f*ueram et *s*ole decoloratus, estu scilicet improperii, quia *h*orridum me habebant omnes insensati. *D*emum *d*enique *d*irupti[2] dentes *d*raconum, et *s*tructiones[3] in *s*tercoribus *s*ternuntur, pilosi quoque proijciuntur in *p*uteum *p*utredinis *p*rofunde, quia non *d*eclinaui, ut *d*icebant, ad *d*eceptiuam *d*electationem, nec *s*ustinui me *s*edere in *s*olacio *s*eculari, nec *s*emitam *s*erenitatis *s*umebam.

13. ¶ Set *u*iluit michi *u*anitas *u*iciosa ; nam inde obriguerunt habitatores *C*anaan, et *c*aptiuos *c*ontexit *c*arcer *c*aliginosus, quoniam, o *c*onditor, te *c*oncupiui, non *d*iscendens a *d*ulcedine quam *d*edisti ; set et *d*ilexi eos qui me *d*espexerunt, ac *d*erisionem cum *d*etractoribus non *d*iuulgaui ad *d*amnum, necnon et *a*maui eos qui me *a*rguebant et *o*stendebant *o*dia, ut *ab* omnibus *a*bhominarer.

14. ¶ *P*roinde *p*rofecto *p*atet quod *p*robasti cor meum et uisitasti nocte, igne me examinasti et non est *i*nuenta *i*n me *i*niquitas, ut, *u*idelicet *u*iuificatus in *u*eritate et diuinis deditus, non loquatur

[1] *sic Ms.* [2] *an supplendum* sunt? [3] *idest* struthiones.

os meum opera hominum ; nam propter uerba labiorum tuorum ego custodui uias duras ; quippe confortatus in caritatiuo canore transiui per ignem et aquam, et eduxisti me in refrigerium, ut audax effectus altissimi amore, requiescens referam refeccionem.

Le *Melum* peut avoir été rédigé aux environs de 1326 ; l'*Oleum* doit être, à peu près, du même temps. Le *Canticum* les précéda vraisemblablement l'un et l'autre de plusieurs années, Richard ayant déjà fait choix de la profession d'ermite, et en ayant quelque expérience (13). S'il naquit, comme on a diverses raisons de le croire, au début même du XIVe siècle et s'accoutra de ses propres mains en ermite à Pickering, dans le Yorkshire, à l'âge de dix-huit ans, il a pu, dans un élan de ferveur religieuse, composer ses strophes goliardiques — forme de rythme jusque-là réréservé aux pamphlets de toute sorte et aux grossièretés — vers 1320-1322. L'authenticité est mise hors de doute par le vers final, qui a la force d'une signature (14) :

Virgo quam cecini,/ animam sublima Ricardi.

Le poème nous est parvenu en deux recueils qui contiennent d'autres ouvrages de Rolle (15), et paraissent remonter également au début du XVe siècle :

R : Oxford, Bodleian Library, Rawlinson C. 397, ff. 77-78;
T : Dublin, Trinity College 153, pp. 75-82.

La comparaison de ces exemplaires, indépendants l'un de l'autre, garantit un texte suffisamment ferme.

(13) Noter les expressions typiques : *sedentem*, *sedenti*, *sedeam* : strophes IV, XVII XXII. D'autre part, la doctrine, non moins caractéristique, de la « mélodie » (*melum*, *melos* : cf. strophes XIII, XVIII, XXI, XXXIII, XXXV), est déjà exprimée ; au vrai, c'est tout le sens de la pièce, et ce qui lui vaut son titre de « cantique » ; noter de même le terme *canor* (strophes X, XXIII, XXIX, XXXIII) en outre *dulcor* (str. XIV).

(14) Rapprocher le second vers de cette même dernière strophe : « Squalentis heremi / cupiens... ». Aussi bien, toute la strophe doit être lue à part et tient la place d'un codicille ; la pure série goliardique prend fin avec le trente-huitième quatrain ; les quatre vers qui suivent sont des hexamètres réguliers et assonancés, tout comme la strophe qui termine le *Job* (cf. Allen, *Writings*, p. 130), qui a le même dessein, celui de donner à l'ouvrage une souscription explicite, à la manière des copistes.

(15) Cf. Allen, *Writings*, pp, 90, 95, 97, 159, 192, 420.

Il y a trace de deux autres copies, qui, jusqu'à présent, n'ont pas été identifiées : la première signalée à Leicester Abbey en 1493, sous ce titre complet : *Cantus amoris de beata Virgine* (16) ; la seconde, chez les Brigittines de Syon Abbey, près Londres, dans le catalogue établi en 1504, où les œuvres de l'ermite, tenues en grand honneur par les moniales, tout comme par leurs voisins, les Chartreux de Shene, abondaient ; le titre est produit de même : *Idem in cantico amoris de beata Virgine metrice* (17).

J'ai déjà indiqué que le rythme employé est celui qu'on appelle la strophe des vagants ou goliardique, en usage depuis le XII[e] siècle et particulièrement appréciée en Angleterre. C'est un bel instrument poétique, sonore et varié, grâce à la juxtaposition de ses deux membres en disparité : un heptasyllabe iambique et un hexasyllabe trochaïque. Un grand artiste, Gauthier de Châtillon, en a tiré d'admirables accords. D'ordinaire, la strophe est monorime, aucune rime n'intervenant dans le premier hémistiche ; Richard, ici, a joué la difficulté, en introduisant une rime intérieure entre les deux premiers éléments et une autre entre les deux derniers. On lit donc une strophe de ce modèle, jusqu'à la trente-septième (18) :

$$4 \times 7 \cup\!- \; aacc + 6 \; -\!\cup \; bbbb\,;$$

soit, quant au jeu complet des rimes : *ab ab cb cb*.

(16) Cf. *ib.*, p. 407 sq. Le « registre », daté de 1492 (en fait 1493) et compilé par William Charite († ap. 1502), présente une série systématique des ouvrages « *Johannis Hampole* ». La publication de ce précieux inventaire, réunissant plus de neuf cents volumes, a été commencée par M. R. JAMES dans les *Transactions of the Leicestershire Archaeological Society* (XIX, 1936-1937, pp. 131-161, 381-433) ; l'éditeur y voit « the most important of the surviving catalogues of monastic libraries in England that remain unpublished » (p. 118) ; cf. le n. 507 (p. 434).

(17) *Catalogue of the Library of Syon Monastery* : éd. Mary BATESON (1898), p. 226. Cette très instructive compilation fut faite vers 1504.

(18) Dans la trente-huitième, qui est bien la dernière de la composition originale, — le dernier palier de l'ascension ou mieux encore le terme du circuit (cf. XXXVIII. 4[a] = I. 1[a]), — le second hémistiche n'a plus que cinq syllabes — la pénultième étant brève, comme dans le premier hémistiche — au lieu des six réguliers. L'intention est évidente ; le poète marque son point d'orgue, si l'on peut dire ; mais ce rythme, plus rapide, sautillant, est bien inférieur à la mesure goliardique. Quant à la strophe trente-neuf, voir ci-dessus n. 14.

La facture ne laisse pas d'être souvent imparfaite ; c'est ainsi du moins qu'un poète de métier, exercé dans les écoles, l'aurait jugée (19). Mais Richard, sans doute, guidé par son démon intérieur, n'avait-il cure des règles et des minuties.

* * *

Il serait très délicat de proposer un sommaire du *Canticum*, strophe par strophe. Mieux vaut avouer que la composition est confuse, par suite de la multiplicité des images. Mais ceci est un jugement qui atteindrait une œuvre oratoire ; or nous sommes maintenant, de toute évidence, en plein courant de poésie ; les catégories de la rhétorique doivent être oubliées. Les idées comptent peu, en effet, dans un produit de cette nature ; tout est dans l'expression des thèmes principaux qui s'entrecroisent, sous le motif général. Celui-ci est le don même que l'ermite fait à la Vierge de sa jeunesse, épris de l'unique beauté de la créature élue entre toutes. A partir de cette remise totale, je distinguerais cinq thèmes recurrents : 1) la beauté incomparable de la Vierge ; 2) Richard lui sacrifie tout, famille et mariage ; 3) il est épris d'amour et « languit » ; 4) dès sa jeunesse ; 5) il « chante » cet amour délicieux et les charmes de sa dame. A vrai dire, c'est ce « chant » même qui constitue et justifie le morceau entier : poème musical, « cantique » enamouré, et, comme il le déclare, « hyperlyrique » (str. XXXIII). A ce compte, l'on est fondé à le regarder en définitive non pas comme un hymne quelconque, composé en l'honneur de la Vierge et pour la célébrer, mais bien eomme un témoignage proprement mystique, par lequel le jeune ermite en extase exprime librement le transport de son âme ravie. Nous sommes là certainement hors des frontières de l'expérience commune, et tout commentaire est interdit ; l'auteur seul aurait pu le donner ; dans le *Melum*, à tout le moins, quelque idée en est suggérée.

(19) Quatorze cas d'hiatus flagrants : II. 1[b] ; VIII. 2[a], 3[a] ; XIII. 4[a] ; XVI. 3[b] ; XVII. 1[a] ; XXVII. 2[b], 3[a] ; XXVIII. 1[a] ; XXXI. 3[a] ; XXXVI. 1[b] (bis ; XXXVII. 3[b]. 4[a] ; — en outre, onze, d'un hémistiche à l'autre : III. 3 ; V. 2, 4 ; XIII. 4 ; XX. 1 ; XXVII. 2 ; XXIX. 1, 2 ; XXXII. 1, 2 ; XXXVI. 2. — Syncope abusive de *mansuetus* : XXI. 1.

INCIPIT CANTICVM AMORIS DE BEATA VIRGINE SECVNDVM RICARDVM

I. Zelo tui langueo, uirgo speciosa.
*S*istens in *s*uspirio, *m*ens est a*m*orosa :
*D*iu *d*are *d*istulit, *d*iua generosa,
Quod *c*ordis *c*oncupiit Musa non exosa.

II. *S*alue, *s*alus *m*iseri *m*ei et *m*edela.
*A*rcet *a*mor operi, cuius *t*enent *t*ela ;
*P*ectus *p*alam *p*ercutit ; *c*lamo *c*um *c*autela :
*D*ilecta me *d*iripit, *p*riuans *p*arentela.

III. Hec *d*ulcis *d*ilectio mentem obumbrauit ;
Gerens *i*am *i*ndicio, hanc — urens — amauit.
*I*uuenem *i*ngenue *a*mor *a*lligauit
Et *a*stantem *s*trenue *s*ibi *s*eparauit.

IV. *P*uella *p*ulcherrima *p*rostrauit ludentem.
Fronsque serenissima facit hunc languentem ;
*C*rines auro similes *c*arpunt *c*onquerentem ;
Gene preamabiles *s*olantur *s*edentem ;

I. 1ª *Cf.* CANT. II, 5 : Fulcite me floribus... quia AMORE LANGUEO ; V, 8 : Adiuro uos, filiae Ierusalem... ut nuntietis ei quia AMORE LANGUEO. *Ceterum infra uide* : IV, 1ᵇ (facit hunc LANGUENTEM) ; VIII, 2ᵇ (in LANGUENTE uita) ; XVI. 1ª (laboro LANGUIDUS) ; XXVI. 1ª (eminente LANGUEO); XXVI. 3ª (leuans a languore) ; XXIX. 3ª (LANGUENS psallit spiritus) ; XXXI. 2ª (et AMORE LANGUEO) ; XXXVIII. 4ª (zelo tui LANGUEO). — 1ᵇ **speciosa** ; *cf.* CANT. II, 13 : Surge amica mea, speciosa mea...; *insuper antiphonam de B. M. V.* : Speciosa facta es et suauis...

II. 4ª **dilecta** ; *cf.* CANT. II, 7 ; III, 5 ; VIII, 4 : ... neque euigilare faciatis dilectam 4ᵇ **priuans parentela** : cf. Ps. XCIV, 11...: et obliuiscere populum tuum et domum patris tui.

IV. 1ª **puella** : *cf. inferius* XI. 2ᵇ ; XIX. 1ᵇ ; XXX. 1ª ; XXXIV. 1ª. — **pulcherrima** ; *cf.* CANT. I, 7 : o pulcherrima inter mulieres ; V, 9, 17 : o pulcherrima mulierum. 2ª *cf.* CANT. IV, 11 : Caput eius aurum optimum. 3ª **crines** ; *cf.* CANT. IV, 1 ; VI, 4 : capilli tui sicut greges (grex) caprarum ; IV, 9 : uulnerasti cor meum... in uno crine colli tui. 4ª **genae** ; *cf.* CANT. I, 9 : pulchrae sunt genae tuae sicut turturis (et cf. IV, 3 ; V, 13 ; VI, 6). 4ᵇ **sedentem** ; *cf.* THREN, III, 28, sedebit solitarius. *Sed et inferius* : XVII 1ª (SEDENTI similior...) ; XXII 3ª (sufficit quod SEDEAM...).

Inscriptionem R omittit, quam uero T in superiore margine dexterae paginae sic iterat : canticum amoris beate uirginis.

I. 2ᵇ amarosa *R* III. 1ª dileccio *R* 2ª geror *T* — iudicio *T* (*ut uidetur*) 3ᵇ aligauit *T*¹ (*corr. al. m.*) 4ᵇ superavit *T* IV. 1ª pulcherima *T* 2ª ffronsq. *RT*

V. Erecta supercilia   *f*ulgent *f*loris *f*lorum ;
Vt *r*osa *r*ubent labia ;   os ualde decorum ;
Preclari sunt oculi,   perpleni amorum.
Hiis gaudent iuuenculi,   a *l*oris do*l*orum.

VI. *C*olor *c*olli *c*ohibet   *m*e illa*m* a*m*are.
Amor intus exhibet   secum habitare.
Huius una uisio   me posset sanare,
*D*ulcis *d*electacio   *s*emper *s*aciare.

VII. *S*plendet eius *s*pecies   *s*upra modum rerum ;
Tam *f*ormosa *f*acies   non est mulierum.
Hec deuincit lilium,   quamquam *s*it *s*incerum ;
*S*ingulare *s*olium   amor habet uerum.

VIII. Niue est candidior,   *m*ira *m*argarita,
Sole ac lucidior,   *p*ulcra *p*olimita,
*C*lara ut *c*arbunculus,   *n*itide *n*utrita :
Hinc geror iuuenculus   in languente uita.

IX. *L*ongitudo *l*aterum,   predecens statura,
Manus, pectus, brachium,   generis iunctura :
*P*redico *p*recellere   quod concedunt iura ;
*N*am *n*escitur uiuere   talis creatura.

V. 2^a labia ; *cf.* Cant. IV, 3 : sicut vitta coccinea labia tua. 3^a oculi ; *cf.* Cant. I, 14 ; IV, 1 oculi tui columbarum (*cf.* V, 12) ; VII, 4 : oculi tui sicut piscinae in Hesebom. 4^a iuuenculi ; *cf.* Cant. I, 2 : adolescentulae dilexerunt te ; Ps. XLIV, 16 : afferentur in laetitia et exultatione.

VI. 1^a colli ; *cf.* Cant. I, 9 : collum tuum sicut monilia ; IV, 4 : sicut turris Dauid collum tuum ; VII, 4 : collum tuum sicut turris eburnea.
2^a intus ; *cf.* Cant. IV, 1, 3 : absque eo quod intrinsecus latet ; Ps. XLIV : omnis gloria eius filiae regis ab intus.

VII. 1^a *cf.* Cant. VII, 1 : species eius ut Libani... 2^b *cf. supra* IV. 1^a 3^a lilium ; *cf.* Cant. II, 2 : sicut lilium inter spinas sic amica mea inter filias ; V, 13 : labia eius lilia... 4^a solium ; *saepius in scriptura, praecipue in* III. Reg. (cf. I. 13, 17, 20, 30 etc.) *atque in* Hier. (cf. I, 15 ; III, 17 etc.).

VIII. 1^a *cf.* Thren. IV, 7 : Candidiores Nazaraei eius niue (cf. Mt. XXVII, 2 : uestimenta... facta sunt alba sicut nix ; Apoc I, 14). 2^a *cf.* Mt. XVII, 2 : resplenduit facies eius sicut sol ; Apoc. I, 16 (X, 1) : facies eius sicut sol... 2^b polimita : *cf.* Gen. XXXVII, 3, 23 ; Ex. XXVIII, 6, 15, etc. ; Ez. XVI, 13. *etiam* cf. Ps. XLIV, 10 : astitit regina... in uestitu deaurato, circumdata uarietate. 3^a carbunculus : *cf.* Ex. XXVIII, 11 ; XXXIX, 11 ; Ez. XXVIII, 13.

IX. 1^b *cf.* Cant. VII, 7 : statura tua assimilita est palmae. 2^b generis iunctura : *ita Ouidius translate Heroid. IV, 185, idest pro « sanguinis coniunctio » siue parentela.*

V. 2^a labia] lilia *T*   VI. 1^a illam] aliam *T*   VII. 4^b amoris *RT*
VIII. 1^b mira] hec *praem RT*   IX. 1^b precedens *R*

X. Tam decoram feminam numquam fecit deus.
Hanc dat amantissimam canor iubileus ;
Expugno perfidiam, dum errat Hebreus.
Conquirens clemenciam, hec est a*m*or *m*eus

XI. Luce extat pulcrior fulgida stellarum,
*R*osa *r*ubicundior, decus puellarum :
*F*elix *f*estum *f*uerit, non *f*orum *f*erarum,
Ista que habuerit *c*aptum sibi *c*arum.

XII. *M*iserere *m*isero, uirgo quam amaui :
Cernere desidero ; leuiter portaui.
Aufers quod hec offerunt : multas refutaui ;
Quamuis *d*ulces *d*isserunt, me tibi seruaui.

XIII. Tantam *p*ulcritudinem *p*resto sum *p*lacare
Melique dulcedinem uel *g*uttam *g*ustare ;
*D*ignare, *d*ulcissima, quod *d*ilexi *d*are :
Est quo *a*rdet *a*nima *am*enum *am*are.

XIV. En rigore uulneror stringentis amoris
Et in *p*laga *p*enetror *d*ulcore *d*ecoris :
Digiti sunt graciles candentis coloris ;
*L*ucidi, *l*audabi*l*es nasus, mentum, auris.

X. 1[a] *Iam* VII 2 *et* IX 4 *de suprema siue unica Virginis Mariae perfectione ; quod antiqua antiphona in officio Nativitatis Domini pariter declarat* : ... nec primam similem uisa est nec habere sequentem. **2**[b] *cf.* Ps. XLVI, 2 : **I u b i l a t e** deo in uoce exultationis ; XCIV, 2 : in confessione et in psalmis **i u b i l e m u s** ei ; XCVII, 4 : **i u b i l a t e** deo ... cantate et exultate.

XI. 1-2 *cf.* Apoc. XI, 1 : Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona **s t e l l a r u m** duodecim ; *insuper de* 1[b], *cf. hymnum qui incipit* : « Ave maris **s t e l l a** », *et alterum :* O gloriosa domina / excelsa super sidera... *in quo etiam legitur* : et porta lucis **f u l g i d a**.

XII. 1 *cf.* II. 1.

XIII. 1[a] *cf.* Iudith XVI, 11 : **p u l c h r i t u d o** eius captiuuam fecit animam eius. 2[b] *cf.* Ps. XLIV, 9 : myrrha et **g u t t a** et casia a uestimentis eius.

XIV. 1[a] *cf.* Cant. IV, 9 : **V u l n e r a s t i** cor meum, soror mea sponsa. 3[a] *cf.* Cant. V, 5 : Et **d i g i t i** mei pleni myrrha probatissima. 4[b] *cf.* Cant. VII, 4 : / **N a s u s** tuus sicut turris Libani.

X. 1[b] nu(n)cquam *T* **XI.** 1[b] p(re)fulgida *RT* 3[a] Ifelix *sic RT* 3[b] ferarum] femrum uel fenirum *sic T* **XII.** 2[b] leuiter *T* 3[b] refuta *sic R* **XIII.** 2[a] *an pro* mellis ? 2[b] guctam *T* gustam *R* 4[a] *an pro* quod ? **XIV.** 1[a] Eu *T* uigore *T* 4[b] auris] moris *RT*

XV. *C*laret *c*arnis *c*astitas : *f*eruens *f*los *f*undaris.
*N*ectat *n*os *n*obilitas; *am*atrix, *am*aris.
*N*iuea *n*igredinem *d*igne *d*etestaris,
Habens altitudinem *s*ummam *s*ingularis.

XVI. Iam *l*aboro *l*anguidus : assis medicina;
Ex *f*irmaque *f*eruidus regnantis cortina,
*C*arbo *c*ordis *c*aluit, uirgo et regina,
Quo *u*ernare *u*aluit *c*aro *c*olumbina.

XVII. *V*ento est *u*elocior *u*irtus *u*irginalis,
*S*edenti *s*imilior *r*equies *r*egalis ;
*P*ulcra *p*lacens *p*uero nulla uiuit talis :
*A*pte hanc *a*mauero, que carebat malis.

XVIII. *Pr*eclara *pr*ogenies iure generantis
*M*ellis est *m*illesies dulcior stillantis ;
Cinamomo redolet *d*ulcedo *d*urantis :
*B*alsamum hec *b*aiulet *m*elos et *m*anantis.

XIX. *F*elicem *f*ragranciam *p*ossidet *p*uella,
Aromatis instanciam, ora super mella ;
*F*ugat *f*los *f*antasmata *s*ubsistentis *s*ella :
Rimans et almiphona, *n*on linquas *n*ouella.

XX. *N*oua *n*itor *n*ectare auferens obscena,
Vt queat consurgere *c*lara *c*antilena ;
Quam *d*ulcis non *d*eseras, *d*um *a*udis amena,
Sed *a*mantem *a*rceas *a*moris h*a*bena.

XXI. Tibi, *c*ara, *c*anticum emitto mansuetus :
*M*elos *m*ulcet *m*usicum ; terror est deletus.
*C*oncino quod *c*armine remanerem letus
Pro tua dulcedine, qua fruor concretus.

XV. 1 *cf. hymnum* « Aue m. stella » : uingo **singularis** (str. V).
XVI. 1ª *cf.* I. 1ª 2ᵇ *De* **cortinis** *tabernaculi, cf.* Ex. XXVI *et* XXXVI. **3ª** *cf.* Ps. XVII, 9 : **carbones succensi** sunt ab eo. **4.** *cf.* CANT II, 10; V, 2; VI, 8 : **columba** mea.
XVII. 2ª *cf.* IV. 4ᵇ.
XVIII. 1ª *cf. responsorium de B. M. V.* : Beata **progenies** unde christus natus est... **2.** *cf.* Ps. XVIII, 11 : dulciora super mel ; CXVIII, 103 : quam dulcia... super mel **3ª** : *cf.* ECCL, XXIX, 19 : in plateis sicut **cinnamomum** et balsamum aromatizans odorem dedi (*ex quo « Capitulum » in officiis de B. M. V.*).
XIX. 2ᵇ *cf.* XVIII. 2.

XV. 1ᵇ flos feruens *T* 3ª nigredine *R* 4ᵇ summa *T*
XVI. 2ª firma (*conieci ut potui*)] forma *RT* 4ª uernare] numerare *R*
XIX. 1ª Ffel. *sic R* 3ª Ffug. *sic RT* subsistens *R* 4ª et *om. R* **XX.** 1ª nouo *T* uitor *R* 4ª Set *T* amante *R*
XXI. 1ᵇ emicto *T* 4ᵇ fruar *R* (*an rectius ?*)

XXII. Ex *sp*lendente *sp*ecie   *s*olamen *s*uspexi :
*N*on *n*eges diligere ;   nam ego dilexi.
*S*ufficit quod *s*edeam,   cernens quo surrexi,
Et amatam habeam   in quam cor innexi.

XXIII. Candet sine macula   *f*los *f*ecunditatis ;
*F*eruet hinc ut *f*acula   canor caritatis.
*Iu*bilus est *iu*uenum,   *r*os atque *r*enatis,
*Vi*s et *ui*rtus *ui*rginum,   concors castitatis.

XXIV. *L*ancea *l*etificat   que mentem transfixit ;
*Am*antem *am*plificat :   sic *di*lectrix *d*ixit.
*L*udam cum hac *l*euiter,   ut *f*ides se *f*ixit ;
Nam *s*onans *s*uauiter   cithara reuixit.

XXV. *P*ulcritudo *p*erforat   *c*laustrum *c*ordis mei
Et amantem roborat   gemma speciei ;
*N*ichil *n*unc iocundius   *r*estat *r*equiei
Quam si *ca*rmen *ca*nimus   cantus *i*ubilei.

XXVI. Eminente *l*angueo   *l*ucentis decore
Et pene deficio ;   sic *a*rtor *a*more :
*M*ors michi *m*edebitur,   *l*euans a languore,
Nec *f*eruor *f*rustrabitur   *f*elix ab honore.

XXVII. *V*irtuosa *u*ernula,   lux *s*uper *s*olare,
Amatoris *e*mula   *e*stu obumbrare,
*Pu*ella est *pu*lcrior   quam *p*ossum *p*robare,
Vt *ca*ntem *ca*pacior,   *a*rdet *a*mor *a* re.

XXVIII. Ipsa excellencius   nichil est creatum,
Nec erit feruencius   *a*mans et *a*matum.
*N*itenti *n*il editur   quod sit comparatum ;
*Me*ns inde *me*rebitur   *b*alsamum *b*eatum.

XXIX. *B*otrum *b*onum *b*aiulo   in *c*ordis *c*anore,
Et *a*mans euigilo   *a* *s*ordis *s*udore.
Languens psallit spiritus,   *l*axat *l*aus *l*abore ;
Nam *d*atus *d*ivinitus   quod *a*rdet *a*more.

XXX. *P*uellaris *p*uritas   hec aromatizans,
*F*ecunda *f*ormositas,   *sc*ala *sc*aturizans
Non ualebunt exprimi,   *n*itor *n*eumatizans ;
*N*am amorem cecini,   *n*usquam scandalizans.

XXII. 3a. *cf.* IV. 4b.
XXIV. 1. *cf.* Lc. II, 35. Tuam ipsius animam pertransibit gladius.
XXV. 1. *cf.* XIII. 1a.
XXVI. 1. *cf.* I. 1.
XXVII. 1b. *cf.* Eccli. : multo plus lucidiores sunt **s u p e r s o l e m**.
XXIX. 1. *cf.* Cant. I. 13 : **B o t r u s** Cypri dilectus meus... 3a : *cf.* I Cor. XIV, 15 : **p s a l l a m s p i r i t u**.

XXII. 4b inuexi *R* **XXIII.** 2a Fferuet *sic RT* **XXIV.** 3b laudam *R* Hanc *R* **XXV.** 3a Nil *T* 4a camen *sic prius T* **XXVI.** 1a Eminentem *T* 3b langore *T* **XXVIII.** 2a frequencius *R* **XXIX.** 4b quod] q(uam) *R* **XXX** 4b nucquam *T*

XXXI. Letum *c*armen *c*oncino, *p*ondus *p*ortans spei,
Et amore langueo *re*splendentis *re*i.
Celo est serenior inquisita mei ;
Omnibus amancior, sum *e*lectus *e*i.

XXXII. Non abit quod offero *a*b *a*mantis *a*ra ;
Nam *s*ic *s*anum *s*uffero in *C*amena *c*lara :
*Y*mpnum *y*perliricum uirgo michi para,
Et in hoc te *c*oncrepem, super *c*unctas *c*ara.

XXXIII. *O*das habet *o*rganum *a*dmixtas *a*mori,
*S*uaue p*s*alterium *c*on*c*entus *c*anori ;
Signum est *d*ulcissonum *ded*ucens *d*ecori,
*M*elos et *m*irificum, in quo uincor *m*ori.

XXXIV. *P*uellarem s*p*eciem *p*uto *p*rincipalem
Et *s*cindo *s*egniciem, *sp*erans *sp*ecialem ;
Eius *g*lisco *g*raciam que nescit equalem,
Delens et infamiam et morsum letalem.

XXXV. Hec est excellencior *s*upra *s*tellas celi.
*M*anet *m*ens feruencior, *t*actu *t*en*t*a *t*eli.
*S*alus *s*ancte *s*ubditur : *c*arpat a *c*rudeli ;
Amans nam imbuitur ex dulcore meli.

XXXVI. Ago dum exilia, uirgo *a*lta, *a*ue !
Diuina subsellia et *C*hristi *c*on*c*laue
Nititur misterium *s*anctum et *s*uaue :
Cordique dominium tene*t* *f*elix, *f*ave !

XXXVII. *S*alue, *s*upra *s*eraphin celo *s*ubleuata,
*C*um *c*omplente *c*herubin *c*are *c*oronata,
*P*reclara, *p*ersymphona, *a*lma, *a*ugmentata,
*M*ira et *m*agnifica, *p*erfecte *p*rolata.

XXXVIII. *P*refulgenti uirgini do *pr*econia,
Et dignentur inprimi floris gaudia.
Amans intus ardeo, *u*incens *u*ilia ;
Zelo tui langueo, uirgo regia.

XXXIX. Virgo decora pari sine, uiuens pure dilexi,
Squalentis heremi cupiens et in aruis haberi.
Per citharam sonui celicam, subiectus amori.
Virgo quam cecini, animam sublima **R i c a r d i**.

XXX. 1^b : **a r o m a t i z a n s** : *cf. supra de* XVIII. 3.
XXXI. 2 : *cf.* I, 1.
XXXIV. 1^b *cf.* GEN. III, 6 : et tulit de fructu illius et comedit...
XXXV. 1. : *cf. supra de stellis* : XI. 1-2.
XXXVIII. 4 : *iam supra* I. 1.

XXXI. 3^a impnum *T* iperlir. *R* **XXXIII.** 1^b amori] maiori *R* 3^a signum] dignum *T* 4^b uincor] mutor *R* **XXXV.** 4^a inbuitur *T* 4^b dulcore] decore *R* **XXXVI.** 1^a Ego *T* 3^a nititur] Innititur *T* Innutfitur *sic T* (*uel* inmittitur) ; *syllaba una superest* 4^a que (*idest* quae)] quod *RT* dominium] diuinu(m) *R* 4^b tenens *RT* **XXXVII.** 1^a seraphyn *R* 2^a cherubyn *R* 3^a persyphona *T* per simphona *R* 3^b *an scribendum* alme ? 4^a manifica *T* 4^b probata *T* **XXXVIII.** 2^a impr. *R* **XXXIX.** 1^b siue *T* 4^b Explicit *add. T.*

André WILMART, O. S. B.

MARIA PERPÉTUA DA LUZ

Personnalité complexe et forte, cette carmélite portugaise n'a jamais été sans grandeur, même dans la tragique période de son obsession démoniaque et de ses étranges maladies ! Deux siècles après sa mort, elle nous étonne encore par l'éclat puissant de sa vie surnaturelle, surtout quand elle arrive à l'illumination suprême, où l'on peut sûrement distinguer « ce qui est à nous et ce qui est à Dieu ».

Cette femme, sachant à peine lire et écrire, devient, « sans livres », une « grande maîtresse d'esprit », à la doctrine sûre, et profonde. Sa pensée mystique, aux vols audacieux, et qui plonge dans l'abîme de la transcendante connaissance divine, a aussi le bon sens de ceux qui ont l'expérience, terre à terre, des besoins légitimes de la vie en ce monde.

Rien de plus extraordinaire que sa vie mystique et pénitente. Et cependant, elle aima toujours à prier vocalement, comme si elle était un enfant dans la vie d'oraison. Elle insistait aussi pour qu'on ne lût pas *seulement* les vies de saints, afin de trop fixer l'attention sur des cas exceptionnels. Maria Perpétua regardait, avec admiration, les puissants héros du christianisme ; mais elle avait peur, aussi, des dangers que présentaient leurs biographies si souvent maladroites, à son époque. Dangers réels, il faut bien le dire, qui pourraient faire oublier les humbles, mais profondes vertus chrétiennes, qui prospèrent sans éclat dans la monotonie de la vie journalière.

Carmélite adonnée à des austérités affreuses, elle aimait, en même temps, les fleurs et les oiseaux, elle avait des préférences, d'une tendresse presque maternelle, pour l'Enfant Jésus.

Chez son âme longtemps obsédée, peut-être même possédée des démons, beaucoup de choses nous déroutent, surtout cette obsession démoniaque qui nous donne, parfois, l'impression d'avoir affaire à une folle, atteinte de démonomanie. Cependant, rien, sans ses écrits, ne dénonce un tempérament fantasque. « Le démon m'a rendue comme folle, en me trompant pas de fausses austérités, dit-elle, simplement ». Ou : « Alors je me croyais possédée du démon ».

Sans bizarreries, pleine de bon sens, elle décrit cette période tra-

gique de sa vie, comme s'il s'agissait de raconter l'histoire d'un événement étranger à elle-même.

D'ailleurs, son cas reste difficile. Hélas ! nous voudrions plutôt avoir affaire à une mystique dont les états psychologiques seraient plus faciles à étudier. Mais nous acceptons le réel tel qu'il nous est donné ; nous devons nous efforcer de tout raconter, en n'y mêlant pas trop d'interprétation personnelle. Laissons donc parler Maria Perpétua, autant que possible.

Cependant, en proposant quelquefois notre manière de voir, nous n'avons nullement la prétention d'émettre, pour le moment, un jugement qui soit, quant à nous, tout à fait définitif. Plusieurs points difficiles de sa vie orageuse et sublime restent à éclaircir (1). Il nous faut attendre la publication complète de tous ses cahiers, bien que nous en possédions déjà une bonne partie.

Comme, d'un autre côté, son biographe résume lui-même ce qui n'a pas encore été publié, cela nous autorise à parler de Marie Perpétua, sans trop de témérité.

I. — Les débuts de la vie religieuse et la « conversion »

Née à Beja, l'an 1698, Maria Perpétua a vu s'écouler toute sa jeunesse dans sa paisible ville natale. A moitié endormie au milieu de la brûlante plaine méridionale de la province portugaise de l'Alentejo, Beja était, alors, semblable à ce qu'elle continue d'être aujourd'hui : une petite ville provinciale, peuplée de quelques milliers d'habitants. Cultivateurs de blé ou récolteurs de liège travaillant pour vivre au milieu de solitudes immenses, ces hommes sont des gens silencieux, parfois sombres, sans la gaieté tendre mais bruyante du Nord portugais.

Ces *alentejanos* aux passions puissantes, enracinés comme personne dans la terre qui les nourrit, ont communiqué à Maria Perpétua son réalisme profond, et son amour pour la solitude, mais nullement les délicatesses et l'idéalisme tendre et poétique de son âme.

Assez jolie, « aux traits réguliers », paisible au point de renoncer à sa volonté propre « pour être tranquille », aimant et travaillant pour la paix ; Maria Perpétua nous donne l'impression d'être une de ces enfants intelligentes et sages, au cœur doux, que les pères, en

(1) Notre source principale est l'ouvrage portugais : *Vida da insigne mestra de espírito a virtuosa Madre Maria Perpétua da Luz, religiosa carmelita calçada,* por Fr. Joseph Pereira de Santa Anna, Lisboa, 1742. On peut consulter, aussi, Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Romae, 1927, t. II, col. 353. — P. N. N. Carmelitano, *Bibliotheca Carmelitico-Lusitana*, Romae, Soror *Maria Perpetua a Luce*.

général, préfèrent, peut-être parce que ces enfants paisibles se montrent plus faciles à comprendre et moins revêches que les enfants terribles de la maison. Pour sa part, Maria Perpétua aimait bien ses parents, de même que tous ses frères. Quand elle entra au couvent des carmélites chaussées de Notre-Dame de l'Espérance, son père était déjà mort et la pauvre petite n'avait pas assez de larmes pour le pleurer. Ses frères et sa mère « ne lui causaient pas de regrets », disait-elle. Simple mot qui n'est pas à prendre à la lettre d'après ce que nous avons pu constater par d'autres passages.

Du reste, la séparation n'était pas assez profonde pour lui faire sentir amèrement la douleur de l'éloignement. Sa famille habitait la ville, et, à cette époque, les visites aux parloirs des couvents étaient faciles et gaies, trop même.

L'enfance, c'est l'ébauche de l'âge mûr. Or, Maria Perpétua était bien sage. Cette sagesse d'une bonne enfant trace une des lignes psychologiques déterminantes de toute sa vie. Seulement son obsession diabolique semble ouvrir une parenthèse bien nette au milieu de son existence. La ligne dure toute sa jeunesse, plonge sous les couches souterraines de l'obsession démoniaque pour émerger, quelques années après, et continuer vigoureusement jusqu'à sa mort.

Enfance, présage de l'âge mûr... Cependant, la timidité rougissante et silencieuse des premières années de Maria Perpétua, même son amour naïvement épris de sa propre beauté, ne donnent guère à prévoir la virilité héroïque et le mépris du monde dont elle fera preuve dans l'avenir.

Maria Perpétua da Luz entra au couvent de Notre-Dame de l'Espérance, à Beja, par un doux matin, presqu'en secret. La jeune fille était dans la vingtième année de son âge. Le soleil ne s'était pas encore levé et elle en sut bien profiter pour entrer inaperçue des bonnes gens de la ville qui auraient murmuré de la voir partir pour le couvent, pendant qu'elle portait encore le deuil de la mort de son père.

Elle ne se repentira jamais de son entrée en religion. Elle se plaindra, au contraire, de ne l'avoir pas faite plus tôt : « Malheur à moi !... qui ne me suis pas levée d'aussi bon matin qu'il le fallait ! »

Un couvent portugais, au XVIIIe siècle, n'était pas toujours une maison d'édification. A cette époque, dans la même ville de Beja, bien que dans un autre couvent, on gardait encore le souvenir romanesque de la celèbre religieuse portugaise Mariana Alcoforado, à qui on attribue les fameuses lettres d'amour adressées au comte Noël de Chamilly (1636-1715). Apocryphes ou non, ces lettres restent un symbole des tendances relâchées de quelques vies tristement célèbres, rongées par un amour auquel elles avaient renoncé. Mais, comme il faut bien nous garder de généralisations trop hâtives, suggérées

peut-être par une curiosité maladive, nous allons nous en tenir seulement à ce qui se passait au couvent de Maria Perpétua. Ce nous semble indispensable, pour bien comprendre le rôle et les réactions de la future mystique.

La vie commune n'y existait qu'imparfaitement. Poussée soit par la nécessité, soit par des coutumes plus ou moins tolérées, chacune des carmélites du couvent vivait de ses biens ou de sa pension. De grands miroirs couvraient les parois de beaucoup de cellules dont le plancher était couvert de tapisseries, et les lits de courtepointes parfois luxueuses et aux couleurs vives. Tout cela ne s'accordait certes pas avec la profession de pauvreté religieuse.

L'amour de la propriété devenait souvent une troublante idée fixe, parce qu'on tenait à vivre sans gêne et les biens du couvent n'y suffisaient pas. à eux tout seuls. Chacune devait penser à son avenir, même à son avenir d'outre-tombe : il fallait donc laisser assez d'argent pour faire dire des messes pour le repos de son âme. Si quelqu'une mourait sans rien laisser, qui donc se soucierait de son sort? La religion n'était donc une mère que d'une manière assez vague, pour ces cœurs solitaires. Que chacune s'arrange comme elle pourra ! Malheur aux pauvres, à celles qui n'avaient rien et qui devaient se débrouiller au milieu des difficultés matérielles de chaque jour !

Au moment de la mort, on faisait un testament plus ou moins légal, en faveur d'une amie, d'une sœur selon la chair, d'une nièce qui se préparait à son tour à devenir carmélite au même couvent, et on mourait tranquille, le plus souvent. La chose était devenue si commune !...

Il y en avait qui étaient riches, possédant même une esclave ou une servante pour les aider aux travaux de la « maison ».

De temps en temps. c'était la *chasse* aux vocations riches, par exemple aux jeunes filles fortunées arrivées du Brésil. Elles seules pourraient se charger des dettes du couvent.

Pour celles qui n'avaient pas un idéal de vie assez élevé, la monotonie du couvent devenait presque agaçante. De temps en temps, à l'église ou au réfectoire, les religieuses jouaient de petites pièces, à l'occasion des grandes fêtes de l'Eglise : pièces quelquefois choquantes (409-414) (2) où les sœurs se déguisaient, aussi, sous des costumes profanes et où s'exprimait, par-ci par-là, l'esprit léger du monde. Du moins, le chroniqueur de l'ordre carmélitain en Portugal l'insinue-t-il, avec regret.

Le profane, en effet, empoisonnait de parfums mondains l'austère ambiance religieuse.

(2) Les numéros entre parenthèses indiquent les paragraphes du livre ci-dessus nommé : *Vida da insigne mestra de espírito*, etc.

Quelques-unes des sœurs avaient soin d'une petite nièce ou d'une autre jeune fille : des petites *idoles*, comme écrivait Maria Perpétua, dans ses cahiers (871). Etant à charge à telle ou telle sœur, pour leur éducation, ces jeunes filles devenaient quelquefois un fâcheux élément de perturbation. Enfants gâtées par les caresses d'une « tante-sœur » (858), protégées par ces complaisantes religieuses contre la supérieure elle-même (859-861), c'était une mauvaise affaire que de les obliger à se conduire sagement ! Joliment habillées par les religieuses qui s'efforçaient de faire preuve de bon goût (884), si quelques-unes d'entre ces élèves entraient, plus tard, dans la vie religieuse, ce n'était pas toujours pour devenir de vraies carmélites. A l'exemple de leurs tantes, ou de leurs maîtresses, elles n'avaient de la vie religieuse qu'une conception bien imparfaite et bien peu apte à faire monter leur cœur aux régions supérieures de l'esprit religieux.

Les habits variaient selon les degrés de réforme ou de relâchement légal de chacune, et, aussi, selon les moyens dont chaque religieuse pouvait disposer. Il y en avait qui portaient les armes du carmel richement brodées (417, 430), d'autres avaient des manches plus ou moins larges, selon les exigences du bon goût, d'autres, enfin, qui laissaient voir les « dentelles » qu'elles portaient. Manifestation naïve de l'éternelle âme féminine ou inspiration du diable, peu nous importe. La vanité fleurissait fâcheusement, dans beaucoup de ces bonnes âmes. Mais pas dans toutes, loin de là, comme nous le mettrons en relief, plus bas.

Hélas ! Si quelqu'une protestait, on commençait à parler tout bas, et quelquefois tout haut, de la tyrannie de la mère supérieure. Du reste, cela n'arrivait que rarement. Chaque supérieure avait ses amies et l'amitié laissait tout faire à l'intérieur de certaines limites convenables. Aux grandes fêtes, celles qui étaient chargées de leur organisation — les *mordomas* — faisaient parade, avec une complaisance plus ou moins naïve, de « leurs souliers à talons d'une hauteur scandaleuse » (883). D'autrefois elles promenaient par le couvent, quelque petite pensionnaire, bizarrement habillée, afin de recevoir les félicitations plus ou moins ingénues des autres religieuses (884).

Cependant, ne dramatisons pas. Les comédies qu'on jouait au couvent de Notre-Dame de l'Espérance, quoique légères par endroits, n'allaient pas, à notre avis, jusqu'à faire rougir personne, et cela malgré las « actions malséantes » dont parle Maria Perpétua et son grave biographe. C'étaient plutôt amusements des religieuses plus jeunes, les uns édifiants, les autres plus légers, les dérivatifs de petites têtes folles qui s'ennuyaient, Il ne faut donc pas les blâmer outre mesure ni s'imaginer des scandales qui n'ont jamais existé.

D'ailleurs, des âmes vraiment pieuses existaient toujours au cou-

vent. S'il y avait des sœurs qui n'entendaient pas la messe tous les jours, ni ne faisaient, le soir, leur examen de conscience (879), ou qui sortaient, comme *par hasard*, du chœur, pour éviter de prendre la discipline (110), un bon nombre, toutefois, vivait, du moins, sa petite vie d'oraison. Les sœurs communiaient toutes ensemble à certains jours de l'année, en dehors des communions inspirées par la dévotion particulière de chacune (1022). Attachées surtout aux fêtes fastueuses du couvent, elles étaient impressionnées par l'éclat extérieur de ces dévotions plus que par une vie contemplative vraiment profonde. Dernier refuge d'une vie d'oraison plus haute, ces dévotions apportaient à beaucoup de ces âmes distraites une nourriture assez faible, mais providentielle pour leur salut.

Beaucoup de religieuses accomplissaient les pénitences obligatoires et au-delà ; elles travaillaient de leurs mains, balayaient la maison, ce qui n'était pas très agréable pour des personnes sorties, quelquefois, des classes les plus aisées de la société d'alors. En outre, pour compenser abondamment la légèreté des autres, des âmes plus généreuses priaient et souffraient en silence.

S'il arrivait qu'un visiteur plus sévère exigeait des religieuses un peu plus d'ordre, elles obéissaient, au moins pour un temps. On détachait les grands miroirs (932), les religieuses plus frivoles mettaient de côté un peu de leur naïve coquetterie. Tant bien que mal, la rivière regagnait ainsi son cours normal vers les parages de la perfection, comme disent les auteurs spirituels.

C'est donc, dans ce milieu quelque peu étrange que s'écoulèrent, paisiblement, et sans rien d'extraordinaire, les douze premières années de la vie religieuse de Maria Perpétua.

Comme une femme ne se résigne que difficilement à ne pas être belle, Maria Perpétua, malgré son indifférence de toujours pour les richesses, choisit d'être non une carmélite relâchée, — car ce serait trop pour son tempérament craintif et dévot, — mais, comme une petite rusée, elle choisit l'habit le moins *réformé* de la maison. Car, il faut le savoir d'avance, l'unité de vie, de mœurs et d'habit n'était pas le fort du couvent de l'Espérance, « séminaire de toutes les vertus », au dire du biographe de Maria Perpétua. En effet, il y avait des sœurs *relâchées*, des sœurs *moins réformées*, des sœurs *réformées*, et des sœurs *très réformées*.

Intelligente, sympathique, haïssant le murmure et travaillant pour la paix entre les sœurs (88), elle nous apparaît déjà comme une ébauche à peine esquissée de la future mystique aux vertus héroïques. Dieu l'appelait des profondeurs de son âme, elle « luttait avec Dieu. Sa vie pleine de petites faiblesses, pourrait, cependant, être bien représentée par une ligne faiblement ondulatoire ascen-

sionnelle. Tout lui semblait « ennui et petitesse » (54). Sa tendresse la poussait encore à se consoler, en pleurant, auprès des sœurs, ses amies (56), mais un jour viendra, et il n'est pas loin, où elle s'habituera à ne « chercher de soulagement qu'auprès de Dieu ».

Une confession générale et quelque temps après, l'audition d'un sermon qui devait l'impressionner beaucoup, font entrer Maria Perpétua dans sa voie nouvelle, la voie sublime et héroïque de sa vie mystique. C'est là ce qu'elle appelle sa *conversion*. Elle était alors âgée de 35 ans.

Ses réactions à l'action de la grâce, si caractéristiquement féminines, nous donnent envie de sourire. Maria Perpétua commence par mettre de côté son ancien voile et par en prendre un autre qui satisfait moins sa vanité, parce que moins beau (60). Une courte pause, et le dépouillement continue, douloureusement. Elle remet à la mère supérieure tout ce qu'elle avait dans sa cellule, « comme si elle allait vers le tombeau » (63). En toute propriété, il lui reste une croix. C'est en vain que, d'abord, la mère supérieure et le confesseur de Maria Perpétua ont voulu l'empêcher de faire ce dernier pas. Ils finirent par consentir, parce qu'elle « comptait se dépouiller même d'elle-même » (62). Comme la vie commune n'existait guère et que chacune vivait pratiquement à ses frais, deux carmélites prennent soin de Maria Perpétua comme d'un enfant qu'il faut habiller et nourrir (63).

Mais, encore une fois, l'attachement à sa propre beauté ne la laissait pas avancer.. Son plaisir à se bien parer l'empêchait de prier ; son ancien habit — qu'elle avait choisi avec un petit peu de ruse, parce qu'il était beau — la gênait maintenant, pendant l'oraison. Il lui semblait avoir « les manches lourdes, pleines de pierres » (64-65). A sa demande, une religieuse, son amie, lui achète un habit plus pauvre. Elle le taille, tout en secret, mais hésite, ajourne et ne le met pas sans une nouvelle impulsion, venue cette fois de l'amie qui le lui avait acheté (67). Vraiment cette femme n'a rien d'une fanatique on d'une illuminée qui s'enfonce dans la réalisation de son rêve, comme poussée par un destin délirant !

Sa première extase, deux ans après sa « conversion », révélait, clairement, à ses compagnes étonnées, son entrée dans la voie extraordinaire des grandes mystiques. Une vision venait de l'avertir des intentions divines sur son avenir. Elle avait vu son âme au-dedans de son corps, Elle ressemblait à un champ long et large. Au milieu de ce champ, Notre-Segneur regardait à droite et à gauche « comme un propriétaire regarde sa propriété et prend possession. Il commença tout de suite à travailler la terre, arrachant les mauvaises racines et les ronces qui l'empêchaient d'être cultivée avec profit ». Et Maria Perpétua, songeant à cette vision et à d'autres phénomènes sembla-

bles, s'imaginait incapable de les expliquer suffisamment et écrivait dans ses cahiers : « Ce que Dieu opère, enseigne, meut et éclaire par son action, en anéantissant ce qui est mauvais et en introduisant ce qui est bon, personne ne peut l'expliquer d'une manière parfaite. On verra les effets de sa grâce ; mais ce qu'il opère, dans les âmes élues, ... on ne peut le comparer qu'à un gâteau de miel fabriqué par les abeilles : l'œuvre nous apparaît toute faite, sans que personne pénètre les secrets insondables de sa composition qui nous est cachée » (311).

Des visions imaginaires et, plus pures, des visions intellectuelles, où elle voyait même le démon, « avec les yeux de l'âme », commencèrent d'éclairer son âme d'une lumière nouvelle et puissante.

L'oraison de suspension des puissances la prenait au milieu de sa méditation, et, un beau jour, elle sentit « comme trois gouttes d'eau, avec une douce chaleur et une délectation amoureuse, qui lui tombaient du cœur sur un de ses pieds où elles ouvrirent une plaie délicieuse et incurable ». Les sentiments divins qu'elle ressentait alors lui semblaient ineffables. C'est ce jour-là que « commença l'étreinte de son âme avec Dieu » (73-74). Le monde lui semblait devenir presque un songe, les voix qu'elle entendait, et principalement celles dont elle était certaine, portaient l'empreinte du surnaturel : elles étaient efficaces.

Au début, il semble que l'enfer s'acharne à lui faire peur. Mais elle fait preuve d'une étonnante santé mentale, d'une résistance aux apparitions ténébreuses toute pleine de virilité et, parfois, d'ironie.

Nous ne tenons aucunement à garantir l'authenticité de toutes ces apparitions, d'autant plus qu'il s'agit, fort souvent, de visions imaginaires toujours exposées à de dangereuses illusions, même chez les grands mystiques approuvés par l'Eglise. Ce que nous voulons mettre en relief, c'est la réaction de Marie Perpétua, sa bonhomie, son sens du ridicule, nous dirions même son *humour* en face de certaines étranges et affreuses apparitions.

Le démon la persécutait rageusement, soit isolément, soit en groupes plus ou moins bruyants, comme pour le saint Curé d'Ars.

Sous la forme soit de grands crapauds qui sautaient gauchement pour tomber à terre, lourds et fatigués, soit d'une ombre qui s'approchait et s'éloignait, le démon s'efforçait donc de la terrasser. Une autre fois, c'était plutôt un géant couvert d'un long manteau noir « fait, disait l'apparition, des morceaux de drap qui étaient de trop, dans les habits vaniteux des religieuses du couvent » (135-136). Au lieu d'avoir peur, Maria Perpétua, voyant ce grand diable traîner par terre son long et ténébreux manteau noir, se met à rire de sa figure étrange et « prétentieuse ».

Cette femme « pleine de sainte gracieuseté », ayant toujours la réplique sur les lèvres et le rire un peu moqueur sur sa bouche habituée aux longues prières, nous déconcerte par ses réponses courageuses et pleines d'ironie adressées à « ceux qui étaient lumière et sont devenus ténèbres éternelles » (129-131).

La grande voie, donc, était ouverte, devant son âme, large, douloureuse. pleine de dangers aussi. Mais la vie austère de son avenir merveilleux ne lui ôtera jamais la grâce exquise de son tempérament plein de charme et de délicatesse. Son goût pour la beauté s'affirmera toujours, bien que sans manifestations défectueuses et ne gênant plus son ascension spirituelle. Sa gentillesse féminine continuera à donner lieu à des scènes charmantes. Son amour des fleurs et des oiseaux (575-477 ; 370-372 ; 955) étonnait parfois des religieuses plus mélancoliques. Maria Perpétua riait en continuant de tendre ses mains vieillies, sur lesquelles les petits oiseaux venaient manger : « Taisez-vous, taisez-vous, répliquait-elle, ils sont nos petits frères » (86). Cette portugaise minée par les austérités avait, en toute vérité, l'âme poétique de saint François d'Assise.

II. — L'Épreuve

Mais la grande épreuve approchait. Maria Perpétua semblait croire à une folie, mais folie *sui generis*, causée par les démons qui l'habitaient et qui l'avaient trompée en la poussant à une trop grande austérité. De tout son langage, en somme, et de quelques affirmations explicites, on peut conclure qu'elle se croyait possédée.

Quoiqu'il en soit, cette crise terrible paraît ne pas avoir interrompu la vie mystique de Maria Perpétua. Elle donne, du moins, des explications dans ce sens. Ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que ce fut une épreuve que Dieu permit et d'où elle sortit plus belle et plus puissante que jamais.

Mais d'ici là, le démon va la faire passer par le feu de la tentation. Sa lutte contre le corps « rebelle à sa maîtresse », les jeûnes épouvantables qui la faisaient languir de faiblesse, les disciplines prises trois fois par jour, ses nuits de veille et son mauvais sommeil. ruinèrent bientôt ce corps qui apparaît relativement robuste mais qui, affaibli et diminué par les souffrances, payait rudement les frais d'une direction défectueuse, à ce qu'il nous semble, de son premier directeur spirituel, Fr. João de Souza. En effet,bien que le biographe de Maria Perpétua nous présente ce religieux carme comme un homme assez rompu aux données si complexes de la mystique, il n'a jamais bien compris la vie intime de Maria Perpétua. Seul le confesseur suivant. Fr. Joseph d'Aguiar, aura, de l'âme de la pauvre religieuse, une connaissance parfaite et la pourra tranquilliser (76, 79).

Tourmentée par des doutes de conscience, Maria Perpétua ne savait plus que faire ni que répondre à des voix qu'elle entendait et qui semblaient lui dire continuellement : *mortifie-toi!* Il est vrai que ces voix ne possédaient pas toujours les caractères qui lui feront distinguer, spécialement plus tard, et avec assurance, ce qui vient de Dieu. Maria Perpétua ne sentait pas, alors, « l'impulsion forte » qui la poussait à agir quand la voix venait de Dieu seul. Elle tremblait, cependant, de crainte d'être infidèle à la voix de Dieu. Et qui sait, disait-elle, peut-être que ces voix sont de Dieu, tandis que le démon me fait avoir peur de la pénitence!

Dans son angoisse, la carmélite, rongée par les scrupules, optait pour le plus difficile et en souffrait plus que jamais. D'ailleurs, quand elle interprétait ce mot *abnégation*, elle pensait surtout aux souffrances corporelles, sans remarquer, pour le moment, que l'abnégation consiste, avant tout, dans « l'abandon de notre propre volonté » (97).

Du reste, elle aimait aussi la souffrance parce que « celle-ci lui apportait les consolations et les faveurs de Dieu » (98). Hélas! Que n'a-t-elle rencontré, cette âme docile, un directeur de conscience suffisamment sage pour l'empêcher de marcher trop vite et trop avant dans cette voie cruelle pour elle-même!

Elle se repentira, plus tard, de toutes ces folies en des phrases où perce l'angoisse de ces premières années « où l'imagination s'introduit dans la vie mystique et nous trompe », où le diable nous dit, par exemple, « de passer un jour entier sans manger ». Et tout cela n'est qu'une pure imagination » (745). Alors, dira-t-elle aux novices, avec le bon sens d'une paysanne : « que chacune mange ce dont elle a besoin » (855). Ne ruinons pas le corps pour ne pas ruiner l'esprit avec lui.

Mais, pour le moment, Maria Perpétua marchait, à tâtons, par des voies nouvelles, presqu'écrasée et sans quelquefois bien savoir que faire pour distinguer certaines grâces vraiment mystiques des pures tromperies de l'imagination ou du démon.

Son corps, ruiné par une autérité mal comprise, ne pouvait plus résister. C'est une des leçons les plus tragiques que nous connaissions des conséquences fatales d'un traitement trop rude infligé à « notre frère le corps ».

D'affreuses souffrances morales la traquent cruellement, dès le commencement de sa vie d'oraison. Les ténèbres enveloppaient son esprit qui ne savait plus à quoi s'en tenir, au milieu de tant de doutes. Tout hésitante, elle s'imaginait être méprisée des autres religieuses et même de son confesseur. Les créatures et Dieu lui-même semblaient l'avoir abandonnée, laissant, dans son âme, un vide qui ne se comblait pas et une solitude ténébreuse (70). Par surcroît, « les

voix de la chair commencèrent à aboyer ». Et si la voix de Dieu lui apportait quelquefois la paix, cela ne l'empêchait nullement de souffrir bien rudement, pendant des périodes entières. Quelques années plus tard, « les passions mortes et la chair spiritualisée » par une grâce divine, elle s'en souviendra encore comme d'un tourment inoubliable.

L'ouragan commençait donc à souffler, par dessus son âme. Il allait abattre, à droite et à gauche, presque jusqu'à terre, cette âme jusqu'alors si courageuse. *Extérieurement,* sa robuste santé mentale semble s'effondrer pendant plus de cinq longues années. De l'ancienne Maria Perpétua, il ne restera qu'un fantôme abreuvé d'amertume : une femme qui dit des choses sublimes et des choses diaboliques, un jugement tourmenté par de ténébreuses idées fixes, et, pour son malheur, une âme toujours consciente de son malheureux état.

Sa tête devenait un chaos de bruits et d'apparitions hallucinantes. Les démons, à ce qu'elle disait, troublaient de bruits son pauvre cerveau (126). Tourmentée par la famine ou hallucinée par le démon, elle *voyait* des viandes grillées (132), elle *sentait* un bon ragoût.

Les persécutions démoniaques devenaient en elle une idée fixe, si, par hasard, il ne s'agit pas d'une des plus effroyables persécutions démoniaques de l'histoire des mystiques. Il me semblait, dit-elle, que j'étais habitée par des légions de démons (720). Maria Perpétua, à coups de pieds, mettait hors de sa chambre un fantôme de chien « aux yeux comme des charbons rouges », qui aurait été le démon en personne. N'exagérons pas l'étrangeté de ces apparitions, même si elles ne nous semblent pas acceptables. A cette époque, les interventions démoniaques étaient regardées comme monnaie courante, et cette ambiance psychologique expliquerait les terreurs et même l'acceptation trop facile de ces apparitions comme une chose presque naturelle dans la vie d'une âme qui amait Dieu.

Bien qu'ayant l'impression d'être possédée (720), Maria Perpétua pouvait toujours émettre des actes « très purs » d'amour de Dieu contre toutes les tentations et illusions ». Se croyant abandonnée de tout le monde, comme nous l'avons dit, elle ne conservait que la seule connaissance amère de sa misère (721). En effet, dans un quasi-dédoublement de sa personnalité, l'ancienne Maria Perpétua, la femme tranquille et au jugement sûr, se tenait encore là, dans un petit coin obscur, regardant agir follement l'*autre moi,* le moi qui ne se possédait plus, obsédé par le démon.

Le corps souffrait, lui aussi. « La tête, écrit-elle, me semblait ouverte de tous côtés, et à cause de ma grande perturbation il me semblait que, peut-être, je devenais folle » (168).

Bien souvent, son esprit semblait tomber comme dans une crise

étrange. Alors, Maria Perpétua parlait, parlait toujours, intarissablement, une fois même pendant quatre et même cinq heures (181), dans un épanchement verbal plein de dévotion. Quelquefois, une force étrangère à elle, lui faisait dire, du bout des lèvres, des choses « qui n'étaient pas bien ». Dans ces cas, c'était le diable qui possédait son corps et torturait sa sainte âme, disaient les autres carmélites. Mais sa voix « s'obscurcissait » quand elle voulait s'expliquer avec son premier confesseur. Elle avait peur de ne pas savoir répondre à ses questions, bien qu'elle eût toujours conscience de recevoir des faveurs de Dieu (721). La tête endolorie, quelquefois sans pouvoir remuer, d'autrefois comme momentanément paralysée « par le démon » (158), Maria Perpétua avait pour seul soulagement de s'endormir, pour un temps, « dans une extase ».

Ce fut une étrange sensation physique qui annonça les débuts de ses maladies. Avant de tomber malade, écrit-elle, elle sentit le haut du corps tout desséché. Son entourage tombait d'accord pour dire que le démon pouvait seul être la cause d'une si complexe maladie.

Maria Perpétua, de son côté, attrtbue son malheureux état soit immédiatement au démon qui la possédait (185-186), soit médiatement au même esprit de ténèbres qui, par de fausses visions, l'avait trompée, en vue de ruiner sa santé. Au début, en effet, elle n'était pas bien convaincue que, fort souvent, « grandes pénitences étaient grandes illusions » (475),

Ses apparentes et profondes léthargies seraient elles des extases ? Sa vie mystique continua-t-elle pendant son obsession diabolique comme si la mystique de Dieu et la mystique du diable, permise par Dieu, pouvaient ainsi se développer ensemble, côte à côte, à l'intérieur d'un même corps meurtri, au sein d'une même personne, devenue, par là, l'habitation du Ciel et de l'Enfer ? Les voies de Dieu ne sont pas celles de l'homme, mais qui pourrait deviner au juste, la vie psychologique naturelle et surnaturelle de cette femme « au visage presque toujours impassible » (172) ? Ce qui surtout nous importe, ici, c'est de mettre en relief qu'elle le croyait ainsi.

Plus tard, en effet, elle écrira que ni son apparente déchéance mentale, ni même la possession diabolique n'avaient empêché les faveurs de Dieu (721) : « A la fête de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, écrit-elle, j'allai avec la communauté au réfectoire. Dans la leçon qu'on y lut, il était dit que cette sainte avait été ravie dans une extase de plusieurs jours, pendant lesquels la sainte avait reçu des faveurs spéciales, tout en souffrant, en même temps, des vexations du démon, de celles qui l'ont mortifiée pendant de longues années. Et tout cela, Dieu l'avait voulu ainsi, pour une plus grande purification de son âme et à cause des péchés des autres. Et moi, voyant que

la même chose m'était arrivée, étant devenue hors de mes sens au point qu'il fallut me saigner, sans que, même alors, je me sois réveillée de cette suave perte des sens, j'ai dit au dedans de moi-même à mon divin Epoux :

— « S'il est possible, Seigneur, qu'on puisse recevoir vos faveurs, tout en souffrant, à la fois, des vexations du démon, moi, je puis affirmer que j'ai expérimenté la même chose quand votre libéralité me comblait de faveurs... Et la voix intérieure de me répondre, cette voix, que, moi, je connais être celle du Seigneur : Comme pour cette servante bien-aimée (sainte Marie Madeleine de Pazzi), j'ai aussi voulu te faire expérimenter les rigueurs des tourments, à l'occasion de mes faveurs ; et tout cela pour la réparation de tes fautes et des fautes commises, en diverses manières, par cette communauté. De là venait... que, quand prévalait la force de mon union, tu disais non seulement des choses vraies, mais aussi des choses qui dépassaient ton intelligence humaine : mais quand, par intervalles, je consentais que tu eusses des vexations, tu parlais comme une femme qui s'illusionnait » (186).

C'est à cette vie mystique marchant de pair avec la possession diabolique qu'elle attribue sa victoire finale, parce que, écrit-elle, « si Dieu n'avait pas compensé par sa grâce, j'étais perdue » (161).

« J'ai beaucoup souffert au début de ma vie spirituelle, écrit Maria Perpétua » (719). Hélas ! à regarder tout cela du point de vue purement humain, nous serions presque tentés de dire qu'elle avait trop souffert, la malheureuse. Toutes ces années ténébreuses, aux prises avec une possession démoniaque avaient bien meurtri son âme.

Mais, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, elle sortira de sa suprême humiliation purifiée par l'épreuve, pleine de grâce et, surtout, pleine de cette sagesse religieuse pratique que, d'ordinaire, seule l'expérience de nos fautes peut créer en nous. Par dessus tout, elle avait reçu du ciel une lumière qui éclaira son âme, comme l'aurore qui surgit après une nuit terrible. C'est la libération lumineuse. Désormais, sa vie mystique s'épanouira triomphalement, en l'élevant à un état où l'imagination ne la tromperait plus, où les passions s'endormiraient dans son corps « spiritualisé ».

« Les rames brisées, dit-elle, je naviguais depuis quatre ou cinq ans sur cette mer orageuse. Et voilà que je reçois du Ciel une lumière nouvelle, qui transperce mon âme et me donne la claire certitude de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, en tout ce que mon esprit sentait » (722).

La lumière l'avait illuminée jusque dans les plus profondes obscurités de son être et la paix divine l'inondait à flots. Comme em-

portée dans un fleuve majestueux, elle se sent « aller de l'avant, sans avoir aucune pensée ou affection qui ne soit ordonnée par le mouvement de ces eaux; je me laisse emporter sur elles jusqu'où les vagues veulent me jeter — et ce ne sera point dans un mauvais endroit — et tout cela sans le travail et la fatigue de marcher à pied... » (728).

Pendant la grande extase dont nous venons de parler, elle avait reçu une lumière du Ciel « pour faire des actes purs et efficaces » contre les embûches de l'ennemi. « Dorénavant, continue Maria Perpétua, depuis que je suis rentrée en moi-même, j'ai commencé à mieux connaître ce que je ressentais dans mon âme, distinguant d'un même coup l'erreur de la vérité, le pur de l'impur ». Et « les pensées contraires à le paix et à l'union » une fois évanouies, le calme divin venait mettre un point d'arrêt à sa terrible et tragique aventure. La vision antérieure, dans laquelle une croix lui était apparue (317-319) comme un signe de la paix future, elle la voyait surabondamment réalisée et elle s'en réjouissait.

Son expérience de la vie spirituelle l'autorise à donner maintenant quelques conseils pratiques pleins de sagesse sur les souffrances de la vie spirituelle et sur le discernement des esprits, don sublime qu'elle possèdera, désormais, sans discontinuer, jusqu'à sa mort, selon le témoignage de ses contemporains. La lumière divine l'avait transpercée plus que jamais, jusqu'aux moelles de l'âme. Et elle voyait, nettement, la grandeur de Dieu, sa propre misère, et l'astuce de ses ennemis (722),

III. — Les cahiers de Maria Perpétua et la doctrine

Sur l'ordre de ses confesseurs, et malgré toutes ses répugnances, Maria Perpétua décrit l'expérience religieuse de sa vie, en 60 cahiers. Il s'agit de quelque chose de plus qu'une simple autobiographie. Les conseils spirituels n'y manquent pas et font de ses cahiers un petit traité d'ascétique et de mystique. Mais, il ne faut jamais l'oublier, dans ces cahiers prédomine toujours le caractère narratif d'une expérience personnelle. C'est ce qui lui donne sa plus grande valeur.

Bien qu'exceptionnellement intelligente, Maria Perpétua n'avait pas de culture proprement humaine très développée. Pourtant, sa science religieuse, « sans livres » (642), ne nous en apparaît que sous un jour plus éblouissant : fruit d'une austère et intense expérience naturelle et surnaturelle, au cours de longues et pénibles années de vie spirituelle.

C'est surtout à ce caractère nettement expérimental de sa science spirituelle, qu'on doit attribuer « son jugement admirable dans les

doutes » si vanté par ses contemporains (643), et aussi le bon sens dont elle fera preuve dans tous ses écrits spirituels.

Comme saint François de Sales, dans son *Introduction à la Vie dévote*, elle aussi, met la vie d'oraison à la portée de tout le monde et non pas seulement « des saints et des dévots » (664). « Qu'est-ce, en effet, que l'homme sans oraison ? demande-t-elle. — Il est un bateau sans rames, un chemin sans issue, un corps sans âme, une âme sans vie » (661). « Sans la lumière fixe de cette sûre étoile polaire, ils marcheront à travers le monde comme au-dedans d'une maison sans lumière, se brisant la tête contre les murs, sans repos, sans soulagement et sans issue » (661). « Tout le monde, donc, peut et doit prier, s'il a de la bonne volonté. Si elle existe, personne ne manquera de temps... Les ouvriers, eux-mêmes, et les paysans, avant leur travail, peuvent, dans ce but, entrer dans une église, si possible. Ou alors, ils se recueilleront en eux-mêmes, quelque part, même dans les champs et dans les usines. Et s'ils n'ont pas de temps pour faire plus, qu'ils élèvent au Ciel leur esprit et leurs sens, disent : « Seigneur, donnez-moi le secours de votre grâce pour que je puisse accomplir mes obligations de manière à vous être agréable en toutes choses, et pour que je ne sois pas trompé ni vaincu par mes ennemis ». Dans ce cas, rien de plus à dire, et c'est assez, parce que cette oraison, à elle seule, suffira pour obtenir la bénédiction et la protection divines (663).

Comme il est facile de le constater, Maria Perpétua ne voulait à aucun prix d'une vie dévote qui aurait gêné l'accomplissement des obligations de chaque jour. Dans ces cas, d'ailleurs, à quoi bon tout ce fatras de dévotions ? « Que chacun accomplisse tous ses devoirs et on arrivera au ciel, sans rien d'autre ».

A cette époque, il ne manquait pas de pauvres gens qui préféraient fréquenter les églises et mendier plutôt que de travailler dur, du matin au soir. Maria Perpétua s'insurge vigoureusement contre ces habitudes. A quoi bon assister tous les jours à de nombreuses messes si on le fait par paresse ? Ce ne sont des gens dévots qu'en apparence, en réalité ils pèchent et sont des hypocrites (799). Qu'ils travaillent donc avec bonne intention et ils serviront Dieu (901). Que les pères de famille aient soin de leurs enfants, qu'ils amassent pour eux quelques biens, qu'ils gouvernent sagement leur maison, qu'ils assurent le bien-être et même une certaine élégance à leurs femmes, selon leur état et leur condition. Faire cela, sans ambition démesurée, et en rectitude de conscience, c'est vraiment être vertueux (801). Au contraire, les pères de famille qui, par négligence, font souffrir injustement leurs enfants, pèchent contre leur devoir. Et si, à cause de leurs embarras, ces derniers tombent « en des ac-

tions vilaines, la faute est aussi aux parents qui. partiellement, en furent la cause » (802).

Dans sa vie personnelle, elle appliquait rigoureusement cette même doctrine. Pour elle aussi, « prier ou balayer, lui était indifférent », quand il s'agissait d'une obligation.

Cette sagesse pratique, ce savoir-faire prudent, on les rencontre aussi dans ses conseils sur le développement de la vie spirituelle jusqu'aux sommets lumineux de l'oraison d'union. Dans l'échelle de la contemplation, on commence par l'abandon des choses de ce monde et on monte « degré par degré » (670-671), sans précipitation, parce qu'il faut attendre l'appel de Dieu et « vouloir simplement le degré d'union que Dieu veut » (573). Par l'exercice des vertus et le plus grand dépouillement possible des créatures, l'âme monte, ou plutôt, Dieu l'élève « au degré le plus sublime où elle se transforme en Dieu » (67). Mais pas de vues étroites sur les voies de Dieu : « Que chaque âme suive son chemin », par où Dieu veut qn'elle aille, « parce qu'il y a beaucoup de chemins comme il y a beaucoup de fleurs (717). Seulement, « si quelqu'un peut faire mieux qu'il le fasse » (717).

La montée de la sainte montagne de la contemplation était parsemée d'embûches. Plus que personne, elle en avait conscience. Donc, « à toutes les âmes qui aiment fermement Dieu et qui reçoivent de lui de grandes faveurs, je donne un conseil à cause de ma très grande expérience : qu'elles ne s'imaginent pas que tout ce qu'elles trouveront est bon. En effet, selon le sentiment que j'en ai, toutes les connaissances et désirs ni toutes les pensées ne sont des révélations venant de lui (de Dieu). Ainsi donc personne ne doit se décider à en suivre une (de ces révélations) sans l'approbation de son confesseur... » (734).

Elle-même se serait très souvent trompée, de bonne foi, sans la direction de son père spirituel. Avant la purification totale de l'imagination, « l'âme peut bien aimer Dieu dans sa partie la plus haute, tandis que lennemi *fait des siennes* dans la partie inférieure, provoquant en elle des pensées subtiles, sous prétexte de vertu et pour donner à l'âme l'illusion qu'elles sont des inspirations de Dieu... » (735).

Maria Perpétua avait payé bien cher son acquiescement à ces inspirations pleines de ruse diabolique. Des voix lui ordonnaient d'accomplir des austérités presque impossibles « en la menaçant des châtiments du Seigneur si elle refusait de les accepter » (736-737). A cause de cela, elle n'osait plus manger ni boire, et elle ruinait son corps. Tout cela provient d'une « pure imagination qui a sa cause dans un dépouillement insuffisant de nous-mêmes et de l'attachement aux œuvres que nous voulons faire » (745).

Par une sorte de quasi-pélagianisme pratique et inconscient, on s'imagine parfois, au début de la vie spirituelle, que notre avancement dépend principalement de nos souffrances corporelles et de notre volonté formelle de tout porter devant nous. C'est, hélas, un signe « que l'amour de Dieu manque de force ; quand il le sera, c'est lui qui agira et non la créature ». Il faut donc faire grande attention à notre ennemi, le corps, et le traiter en sorte qu'il ne tombe pas, ne pouvant plus nous porter, ni ne se révolte contre nous, en nous jetant par terre (48).

Au lieu de tuer le corps, obéissons plutôt ; parce que le sacrifice de la volonté « est le sacrifice le plus agréable à Dieu » (747). Maria Perpétua se rencontre ici avec saint Ignace, un des saints qu'elle aimait le plus.

De même que saint Jean de la Croix, elle s'efforce prudemment de nous dégager des trompeuses visions imaginaires, si difficiles à contrôler, et si promptes à nous égarer. Dieu lui dit : « Suis-moi par la foi, l'espérance et la charité, parce que c'est la voie par où je veux te conduire jusqu'à moi » (777). Qu'elle laisse donc les voix intérieures dont la vérité lui apparaît si souvent accompagnée de doutes angoissants.

Cette foi, pour elle, n'est pas un sentiment puissant, mais obscur, d'une vague vérité religieuse. C'est plutôt un témoignage extérieur qu'elle accepte et cherche à comprendre, c'est « ce que l'Eglise nous enseigne », les vérités qu'il faut bien méditer afin de les comprendre, autant qu'il nous est possible et de les aimer. Foi rationnelle « parce qu'il y a beaucoup de raisons de croire, qui nous obligent », mais foi, vertu surnaturelle, parce que, malgré tout, « notre misère est telle qu'il nous faut toujours une lumière spéciale qui donne âme et vie (à cette croyance) » (781-782).

Rien d'imprudent, on le voit bien, rien de bizarre ou de nuageux dans ces conseils chargés de sagesse où l'orthodoxie, le bon sens et une haute expérience religieuse se donnent la main.

Il n'y avait pas longtemps que le quiétisme venait d'ébranler la solidité de plusieurs centres de la piété chrétienne. Sans peut-être le savoir, Maria Perpétua témoigne d'une sûreté de doctrine et d'un sens peu vulgaire de la réalité psychologique. Elle aussi, comme tous les mystiques, nous presse d'aimer Dieu pour tout ce qu'Il est en Lui-même. Même les vertus, il faut s'efforcer de les aimer, non en tant que vertus créées *par nous*, mais plutôt en tant que vertus venues *de Lui* (686-687). Cela ne l'empêche nullement de nous dire d'aimer Dieu pour n'être pas des ingrats. Dieu, en effet, est digne de louanges, non seulement pour tout ce qu'Il est en Lui-même, mais aussi pour tout ce qu'Il fait en nous (807-808).

L'amour pur et l'amour intéressé peuvent très bien vivre ensem-

ble. Elle aussi, avait peur des souffrances de l'enfer, et cette peur était sainte. « Sentir seulement qu'on perd Dieu, et non le mal qui en est la conséquence, lui disait le Seigneur, c'est vraiment une singularité d'esprit... » « Oublier tes peines (infernales), parce qu'elles touchent à ton âme, ce n'est pas l'oublier à cause de moi, puisque ton âme *est à moi* (3). Ainsi donc, tu dois sentir l'une et l'autre chose, toujours à cause de moi... » (814).

Maria Perpétua a exercé une influence profonde dans la vie quelquefois assez complexe de son couvent. L'esprit de réforme, en elle, était équilibré, et ses vues larges et sûres, comme en témoignent les treize règles si aimables qu'elle a écrites pour les sœurs novices de son couvent (845-857).

Les réformes et contre-réformes extrémistes, et parfois mesquines roulaient quelquefois sur un petit détail, par exemple, sur la manière de s'habiller. Cette étroitesse de vues avait, en Maria Perpétua, un adversaire doucement tenace, et qui, par la suite, devait l'emporter. A quoi bon se battre, à quoi bon réduire la vie commune du couvent à une confusion de petits clans, se battant chacun pour ou contre une petite réforme? Malheureusement, l'exemple de ces luttes intestines venait quelquefois d'en haut et Maria Perpétua souffrait de la désunion des théologiens et des gens supérieurs de son Ordre (830). Tout cela se faisait sous prétexte de zèle mais, en vérité, avec trop d'amertume et d'égoïsme, comme chez les polémistes de nos jours qui se battent toujours pour la vérité : la dame de leurs pensées. En fin de compte, chacune des carmélites du couvent de l'Espérance voulait imposer sa réforme, ou, au moins, la réforme de son clan.

Maria Perpétua regardait toute cette agitation et souriait avec une bienveillante ironie : que chacune se réforme soi-même, conseille-t-elle (817). Que chacune s'accommode de la réforme commune et n'inquiète pas les autres. Que chacune ne se préoccupe pas trop de réformes tout extérieures et réforme son intérieur. « Que chacune soigne sa propre maison et ne regarde pas sa voisine » (829).

Elle aussi, et plus que personne, travaillait énergiquement pour la réforme, mais dans la paix et l'union, par l'irradiation, surtout, de son exemple prestigieux.

IV. — Dévotions de Maria Perpétua

Maria Perpétua jouissait d'une connaissance particulièrement intense (322) de la gloire « des citoyens de la Céleste Cité ». Elle s'y intéressait aussi à cause de la communion des saints. Ce mystère, en effet, la poussait à entrer dans le grand courant de vie surnaturelle

(3) C'est nous qui soulignons.

de ce monde et de l'autre. Voici ce qu'elle raconte à propos d'une vision de ce genre : « L'Epoux divin mêlait ses sentiments (ceux de Maria Perpétua) intérieurs aux actions extérieures et oraisons vocales des fidèles, de la même manière qu'on peut mêler deux sortes de farine pour en faire une pâte d'une seule qualité » (445-447).

D'ailleurs, les saints semblaient reconnaissants pour la dévotion de Maria Perpétua envers eux. Leurs nombreuses apparitions nous étonnent par la familiarité toujours de bon aloi, qui se manifestait parfois dans ces entretiens.

Saint Jean de la Croix lui communique l'intelligence des faits mystiques (617); saint Augustin, dans une vision lumineuse, lui rappelle que « la fin dernière c'est l'amour de Dieu pour Lui-même, au moyen d'une union parfaite, par laquelle la créature devient une même chose avec Dieu... Quand le Seigneur, par son intime union nous empêche d'accomplir d'autres dévotions, (l'âme) ne doit pas rester liée à celles-là, parce que ce serait vouloir détourner la bouche de la source et se livrer au travail de porter l'eau une cruche sur le dos » (662).

De son côté, sainte Thérèse donne un *placet* aux écrits mystiques de Maria Perpétua « mêlant ses écrits aux écrits de Maria Perpétua », « et elle faisait cela de manière que les écrits formassent un fleuve, comme s'ils étaient liquides ». La voyant encore tout angoissée d'avoir à écrire sa vie, l'aimable sainte Thérèse l'assure et lui dit : « Sache, ma fille, que (tes écrits et les miens) sont une eau de la même fontaine » (613). A quoi bon maintenant avoir peur d'écrire, même avec ces fautes si fréquentes et qui gênaient tant la pauvre âme de Maria Perpétua?

D'un tempérament poétique, elle aussi, elle aimait saint François d'Assise. Elle en décrit une apparition pleine de beauté parce que le *Poverello* d'Assise lui semblait un portrait vivant du Christ. « Afin de récompenser l'humilité de saint François qui n'avait pas voulu célébrer le saint sacrifice de la messe, Jésus descendait du Ciel pour rester dans son cœur (de saint François), comme il descend du Ciel, dans l'hostie consacrée... Certes le corps du saint ne devenait pas le corps du Christ ; mais Jésus, caché dans le saint, venait suppléer, en quelque manière, le sacrifice non sanglant que, par humilité, il n'avait pas offert au Père Eternel » (634).

Nous croyons ne pas pouvoir mettre en doute la bonne foi de cette humble carmélite, comme d'ailleurs celle de plusieurs autres mystiques célèbres, qui, eux aussi, se sont attribué des apparitions du même genre. On peut bien, pourtant, se demander avec un sourire de bienveillante méfiance, qu'elle est la valeur de la révélation faisant d'Elie le « fondateur de l'Ordre du Carmel » (559, 662), et cela d'autant plus qu'à cette époque la tempête faisait rage à propos

de la valeur historique de cette thèse (4). Comme à tant d'autres mystiques, il lui arrivait, peut-être, de faire écho à ses opinions personnelles, reçues de son milieu, au lieu d'entendre une voix authentiquement surnaturelle.

On connaît les livres charmants des moniales du Moyen-Age, celui, par exemple, du couvent d'Unterlinden, et tant d'autres œuvres à demi poétiques, historiques et mystiques, écrites sur les florissantes rives du Rhin, avant la Réforme.

Ces âmes, aussi vertueuses que naïves, vivent, quelquefois, dans une étonnante familiarité avec Dieu « qu'elles voient sous l'aspect d'un jeune homme, le plus souvent d'un petit enfant. Elles le dorlotent et le cajolent... » (5).

Plusieurs religieuses, au couvent de Notre-Dame de l'Espérance, éprouvaient le même amour pour cet enfant divin. Bien qu'ayant une vie spirituelle moins développée et plus terre à terre que celle des moniales d'Unterlinden, elles aimaient, cependant, poussées peut-être par un obscur sentiment maternel, à s'entretenir avec l'Enfant-Jésus. Chacune d'elles en avait, presque toujours, une petite image aussi ravissante que possible, et elles s'offraient, les unes aux autres, des fleurs naturelles ou artificielles (955) pour embellir, dans leurs chambres, le curieux petit appartement où l'Enfant reposait.

Maria Perpétua n'échappa pas, heureusement, à ce courant de piété. Elle « devenait rouge » au souvenir de l'Enfant de la crèche, et cet amour, se répercutant dans son tempérament de femme, sublime par les élans mystiques d'une âme hautement contemplative, s'est manifesté plus d'une fois d'une façon charmante. Ce sont des petites scènes intimes, pleines de fraîcheur : une fois, c'était une guérison opérée par Maria Perpétua au moyen d'une fleur qui porte son nom — *perpétua* (en français, cette fleur s'appelle *immortelle jaune*). Offerte autrefois à l'Enfant, et appliquée maintenant aux membres malades de l'infirme, elle lui avait rendu la santé. « Merci ! dit Maria Perpétua au petit Jésus. — Merci, pourquoi ? demande l'Enfant. C'est toi qui l'as guérie. Ne t'appelles-tu pas *Perpétua ?...* » Et la servante de Dieu comprit alors la tendre amabilité de l'Enfant-Jésus à son égard... » (477).

(4) Voir, par exemple, l'œuvre de l'insigne écrivain mystique, le carme portugais Antoine du Saint-Esprit : *Primatus et principatus Eliae, in quo toti orbi ostenditur... Eliam prophetam illum Dei magnum fuisse Principem, auctorem et institutorem Religionis Carmelitanae in lege scripta cum vero Monachatu, ac tribus votis simplicibus, et intra religionem hanc continuatam fuisse sine ulla interruptione usque ad legem gratiae, et inde usque ad haec tempora,* Lisboa, 1671.

(5) J. Chuzeville, *Les Mystiques Allemands du XIIIe au XIVe siècle,* Paris, 1935, p. 169.

Une autre fois, c'est l'Enfant qui chante pour elle, au chœur, parce qu'une extase empêchait alors Maria Perpétua de chanter l'antiphone *Stella Coeli*. « Moi aussi, lui disait-il, j'aime à chanter sur la terre ».

Elle le contemplait aussi avec les yeux de son âme. Le cœur de l'heureuse carmélite se sentait alors possédé d'une telle joie que la pesanteur même de son corps semblait disparaître et son esprit s'envolait violemment vers son Dieu (483-484). D'autres fois, la gaîté du petit Jésus avait quelque chose d'une vraie taquinerie. Il introduisait ses petits doigts roses à travers les trous du pauvre voile de Maria Perpétua, la consolant, en même temps : « Ne pleure donc pas, tu es, comme cela, assez charmante » (485).

Elle avait alors un rude mais habile directeur spirituel. Celui-ci fait, donc, pour un temps, retirer de la chambre, l'image de l'Enfant. Il voulait éprouver, ainsi, la nature de ce puissant amour pour le petit Jésus. Mais la carmélite se résigne, joyeusement, à se séparer de l'image par amour pour l'Enfant qui l'avait remplie de si nombreuses joies. Son amour était, donc, bon, parce qu'il savait obéir. Au premier signe de la clochette, elle tirait le petit rideau qui fermait la crêche où gisait l'Enfant : « Reste ici, mon Enfant, parce que je m'en vais où l'on m'appelle ». Et il n'était pas très rare que l'Enfant attendît, en personne.

D'ailleurs, le petit Jésus « reposait dans son âme (de Maria Perpétua) comme dans un berceau » (487) ; elle le sentait bien, quelquefois, au chœur, sur le bras gauche de sa chaise, feuilletant un petit livre. Et pourquoi précisément sur le bras gauche ? — « Peut-être pour se trouver plus près de son cœur » (480).

V — Vers les sommets de l'intimité divine

Mais sa vie mystique était ancienne. Les phénomènes même physiologiques qui, principalement au début, accompagnent très souvent la vie mystique intime, se manifestèrent dans son corps, presque aussitôt après sa conversion. Quelquefois ses membres se trouvaient momentanément « paralysée » (158), les sens se fermaient doucement à la vie de ce monde, et elle s'enfonçait dans le grand et délicieux silence où Dieu lui parlait. Son âme semblait absorber, alors, à elle seule, toute la vie de sa personne (559).

Sa première extase, l'année 1721, marquait le début, à la trente-septième année de son âge, d'une série de phénomènes surnaturels, que seule la mort semble avoir arrêtée, ou plutôt, changée en l'éternelle extase de la vision béatifique.

C'était en vain qu'elle prétendait échapper à la violente emprise de Dieu sur son corps, principalement au chœur, devant ses compa-

gnes. Des médecins, avec un sans gêne peu dévot, commandaient « de lui meurtrir les parties supérieures du corps afin d'éviter les extases ». Cette méthode un peu brutale ne réussissait pas mieux que les efforts de Maria Perpétua. Quelquefois, elle restait, presque comme un cadavre, affreusement pâle et les yeux toujours fermés, tout à fait muette ; d'autres fois, des exclamations brûlantes d'amour divin sortaient de sa bouche, tandis qu'un halo de lumière surnaturelle, au dire de ses compagnes (1021), environnait alors sa tête, comme les auréoles de saints.

Son âme montait vers Dieu, violemment, et entraînait son corps avec elle, au-dessus de la terre, ce pauvre corps de terre devenu tout à coup « si léger que la personne la plus faible le portait, comme une plume, d'un lieu à un autre » (1021). Maria Perpétua s'efforçait alors de s'accrocher au lutrin du chœur ou aux mains des autres religieuses. Mais si elle réussissait à vaincre la force qui la soulevait de terre, hors d'elle-même, son corps restait alors presque brisé de ses efforts et des émotions profondes qu'elle avait ressenties » (1019).

Une plaie mystique et douloureuse (101, 102) ouverte par une étincelle de feu qui tomba d'un crucifix sur le pied gauche de Maria Perpétua fut la cause de délices infinies. Le seul souvenir de cette grâce lui faisait oublier ses douleurs physiques.

Après sa crise de possession diabolique, son cœur s'était rempli d'une suavité toute divine (337). Avec la conscience tranquille, Maria Perpétua se sentait déjà vivre libérée des passions par « la purification de la chair, vaincue par la mort d'elle-même » (699). Dans son expérience libératrice, c'était la joie qui la faisait s'écrier : « Il vaut bien la peine de souffrir. même à cause de la consolation, en ce monde » (104). Pourquoi pas, si la vie « en grâce et amitié de Dieu.., est aussi gaie qu'une matinée lumineuse et belle » ? (755).

Une odeur céleste, chargée de symbolisme mystique, lui faisait connaître, « à l'occasion de certaines visions, la pureté des saints » (560). Par là même, elle participait à cette vertu : en effet, Maria Perpétua se sentait alors « spiritualisée, non seulement dans son âme mais aussi dans son corps » (560). Tous les deux, corps et âme, dans une seule union, sentaient d'une manière matérielle (expérimentale?) l'Etre souverain et increé, la substance qui, sans figure ni forme, remplit tout... » (541). Son cœur de chair devenait un ostensoir plein de lumière où le Seigneur s'exposait Lui-même « comme on expose, devant les fidèles, son corps consacré » (465). En d'autres occasions, elle y *sentait* le petit Jésus (479). Pour la posséder tout entière, le Christ lui arracha le cœur, « avec une violence délicieuse et agréable, et le mit dans sa poitrine divine » (434). Mais la douce revanche ne se fit pas attendre. Elle aussi enlève à son tour, le

cœur de son Jésus : « Tu me voles mon cœur, et vers toi vont mes yeux », lui dit-Il (456).

Les paroles qu'elle entendait, avaient parfois une force telle qu'elles ne laissent rien à envier aux mots célèbres de quelques grands écrivains : « Aujourd'hui, lui dit le Christ, le jour de la fête de la Circoncision, j'ai versé, la première fois, mon sang par amour pour toi » (466). C'était, presque mot pour mot, la parole célèbre de Pascal : « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi ».

Son âme lui semblait « être pleine et rassasiée de la divine nourriture du corps du Seigneur ». Tous les jours, en effet, à l'occasion de ses communions spirituelles, « la substance du Sacrement entrait dans son âme, non sous les espèces du pain, mais plutôt d'une manière admirable qu'elle ne savait commeut expliquer » (444). Elle sentait Dieu l'envahir de plus en plus, sans la détruire. Seuls ses défauts et ses activités imparfaites disparaissaient sous l'action divine : l'union devenait de plus en plus intime, *comme si* deux êtres se fondaient en un seul. C'était là son impression. Les lèvres collées à la plaie du cœur du Christ, d'où ruisselait le sang rédempteur, « il me semblait être une chose avec Lui » (441, 443, 455).

« L'âme élevée au-dessus d'elle-même » (724), elle s'unissait plus profondément à Dieu. Maria Perpétua, pour exprimer cette union ineffable prend la liberté d'employer, comme tant d'autres mystiques, une expression outrancière : « se transformer en Dieu » (671). Le vrai sens de ce mot, cela va sans dire, s'éclaire aisément par d'autres passages (par ex. : 1019) plus nuancés et d'une expression matérielle moins choquante. Elle y met bien en relief qu'il s'agit d'une comparaison (*comme si...*) pour donner une idée qui s'approche et traduise le plus fortement possible une impression psychologique.

Dieu, pour elle, était tout. Plus que personne elle tenait à l'affirmer : « Seigneur, vous êtes ma vie... Vous êtes la substance de toute substance, l'aliment de tout aliment... » (94). Elle était transformée par l'expérience divine et il lui semblait « avoir perdu tout ce qui appartenait à la nature, et recommencé à vivre avec des facultés, des affections et des sens nouveaux... » (735). Heureuse perte ! Maintenant, plus que jamais, elle connaissait Dieu et les êtres du monde : « Elle le connaissait et, en Lui, elle connaissait aussi tout ce qu'elle désirait, comme dans un clair miroir de toute vérité » (716).

Maria Perpétua plongeait « dans l'abîme de l'immensité divine »; il lui semblait être à mille lieues de la terre, « sur le trône de la Suprême Majesté ». Et moi, écrit-elle, « je confesse que j'ai vu, que j'ai senti, et j'ai connu ce que je ne peux pas dire » (439).

Sa vie spirituelle, surtout pendant les dernières années, jouissait

de la paix des sommets tranquilles où ni l'esprit malin, ni sa propre sensibilité ne venaient plus troubler la claire et divine spiritualité de ces sublimes contemplations. « Avec les facultés et les sens de l'âme je participe et jouis de la présence du Seigneur, en ayant avec Lui communication et liaison familières, sans voir des images ni des figures, mais connaissant seulement et voyant spirituellement l'essence divine au moyen d'illustrations de sa grâce » (325). Elle voyait de si près « Celui que personne ne peut comprendre » (700) qu'il lui semblait être déjà en gloire. Elle voyait la lumière divine « dans les ténèbres de toute imagination humaine » (667). Le raisonnement devenait muet pendant ces moments d'intuitions célestes, la volonté et l'intelligence se fixaient en Dieu (668), la lumière inaccessible.

C'était, vraiment, l'acte puissant et tranquille d'un grand contemplatif qui, d'un regard d'aigle, contemple le soleil, extatiquement. Cet état sublime nous donne presque l'impression d'un arrêt total, parce qu'il s'agit là d'une vision qui n'est point troublée par les secousses de la vie d'ici-bas.

La contemplation de l'essence divine fortifiait, chez Maria Perpétua, son goût profond pour la méditation du mystère de la Très Sainte Trinité. L'intelligence, la mémoire et la volonté humaines sont le symbole vivant de la céleste Trinité, ainsi que depuis plusieurs siècles, dans l'Eglise, aiment à le redire notamment les mystiques, Maria Perpétua appartient, elle aussi, à ce grand courant de symbolisation trinitaire. Elle devait communier trois jours de suite, ce qui ne lui arrivait pas fréquemment. Alors, Dieu lui parle : « Les personnes de la Très Sainte Trinité sont trois, quoiqu'elles soient une seule substance, une seule essence et un seul Dieu. Ainsi ton âme, créée à notre image et ressemblance. bien qu'elle soit une seule, dans sa substance, possède, cependant, trois facultés distinctes. Pour que cette ressemblance se vérifie encore mieux, vu que tu dois recevoir mon corps en des jours qui répondent au nombre des trois personnes divines, chacune d'elles prendra possession, en ton âme, d'une faculté distincte..., toute ton âme se maintiendra en union spirituelle avec un seul Dieu..., et tu deviendras une figure plus ressemblante et un symbole plus proportionné de ce mystère insondable » (470).

Cette même idée revient ailleurs, sous des aspects divers. Chaque personne divine s'unissait alors à une faculté de l'âme en la transperçant d'une flèche de feu . Ainsi le Père Eternel se communiquait à son entendement, le Fils à sa mémoire, le Saint-Esprit à sa volonté. « En sorte, écrit Maria Perpétua, que les trois personnes divines tout en restant intimement unies aux trois facultés de cette âme heureuse, celle-ci, au moyen d'un amour très simple, et très pur,

étreignait une seule essence divine, sans que dans cet amoureux embrassement, il y eût place pour quelque spéculation par image ou par vision de figure » (473).

La certitudé des mystiques, se fonde *aussi* sur un fait : l'effet des communications mystiques sur leur âme. Dieu, en effet, agit alors d'une manière particulièrement efficace dans l'esprit de l'homme : « Il détruit ce qui est mauvais et il introduit ce qui est bon » (313). Ainsi donc, le Seigneur assure à Maria Perpétua que ses péchés sont déjà pardonnés. Et « cette voix divine s'est montrée vraie. Sitôt en effet, que l'âme l'eût perçue. elle ressentit de la facilité à faire beaucoup d'actes vertueux, avec suavité intérieure... » (432). Il ne faut donc pas s'étonner de voir Maria Perpétua regarder ces mots célestes « comme un gage de vie éternelle » (482). « Les paroles de son divin Epoux, continue-t-elle, sont vie et santé : elles ne nous montrent pas le mal sans qu'en même temps, elles ne le jettent dehors » (709).

Aussi Dieu l'avait dépouillée de tous les penchants mauvais de sa nature, « elle devenait de plus en plus fidèle dans la pratique de la vertu » (464), le conflit farouche qui divise l'homme en corps et en esprit, et fait de lui un champ de bataille, s'évanouissait en elle parce que Maria Perpétua était devenue comme si elle était toute esprit » (440). Par la contemplation, Dieu avait « séparé son âme de son corps » (315).

Nous avons, en effet, toutes les raisons de croire à l'héroïsme de cette carmélite. Maria Perpétua obéissait, même pendant les extases (234), ce qui n'était pas toujours sans quelque sacrifice. Ainsi, faire descendre une âme qui volait à travers les espaces lumineux où elle voyait son Dieu pour lui faire « jouer les soufflets de l'orgue » (236), serait presque un ordre cruel s'il ne s'agissait pas d'expériences naïves de bonnes carmélites curieuses de surnaturel. Des paroles célestes les plus certaines, elle ne tenait pas compte sans la permission de son confesseur (245). Et cependant, parfois, elle avait la certitude absolue de leur origine surnaturelle.

« Toute grâce nous est donnée pour notre purification et notre humiliation... » (685). S'humilier, voilà le nécessaire, parce que « l'amour-propre est le ver venimeux qui ronge et dévore nos entrailles, diminuant ainsi les forces de l'esprtt et la paix de notre âme » (706). « Plus je descends par elle (l'humilité), plus je vole et monte à Dieu. Le Seigneur m'a dit : je veux que tu sois fort petite, comme un enfant de deux ans, afin que, de cette manière. tu sois grande devant moi (769).

C'est pourquoi son humilité sortait plus forte que jamais des contemplations divines et c'était là un signe de vérité qui la rassurait entre tous (549), parce que « les faveurs (de Dieu) sont d'autant plus

grandes que l'humilité est plus profonde, et plus ferme la certitude » (757).

« Hélas, Seigneur, malheur à celui qui ne vous aime pas ! » (595).

L'âme de Maria Perpétua souffrait de voir les âmes loin de Dieu et d'elles-mêmes, absorbées par l'amour des créatures qui passent. Les grâces mystiques, en elle, étaient aussi un don social : « Ce que je te donne, c'est pour tout le monde. Quand je t'ai créée, ce fut en t'aimant et en aimant les autres. Dans ce que j'ai fait en toi, ce n'est pas toi seule que je regardais... Pense donc à ton obligation d'aimer tout le monde et de travailler pour tous » (347).

Le sort des pécheurs torturait tellement l'âme de Maria Perpétua, qu'elle passait des journées entières songeant à cela et priant pour les pauvres ennemis de Dieu » (811-812). De son cœur angoissé par tous les péchés de l'histoire humaine, sortit un des plus beaux et des plus universels actes de contrition que nous connaissions :

« Je me repens, Seigneur, par-dessus tout, de vous avoir offensé par tant de péchés, et cela non seulement pour ce que vous êtes en vous même, mais aussi parce que je reconnais que les créatures doivent vous aimer par-dessus toutes choses.

« Je regrette non seulement mes péchés mais aussi, et de tout mon cœur, le péché commis par nos premiers parents. Je souffre, de la même manière, de tous les péchés qui ont été faits et commis par tous ceux qui sont nés avant moi et par mes ancêtres, depuis le premier jusqu'au dernier, tout juste avant moi. Je souffre principalement de toutes les fautes par lesquelles mon père et ma mère vous ont offensé, eux dont j'ai reçu l'être qui est en moi, selon la nature. Je regrette de tout mon cœur les fautes commises contre vous sur toute la surface de la terre, au temps présent et dans l'avenir » (118).

Comme la sympathique Thérèse de Jésus, elle aussi voudrait être missionnaire (213). Mais à son époque, hélas, le départ d'une femme et surtout d'une carmélite pour des terres païennes n'était pas une affaire d'exécution facile. L'action donc de Maria Perpétua va s'exercer sur son couvent, et, par répercussion, sur le Portugal, qu'elle remplit, pour un temps, de sa renommée. La réforme des carmélites qui l'entouraient s'affirmait, en effet, de plus en plus. Elles ne pouvaient résister à la voix brûlante de Maria Perpétua quand elle sortait d'une extase criant à travers les cloîtres : « Aimons Dieu, aimons Dieu ! » (213).

Comme auprès de sainte Marguerite Marie, Jésus se plaignait auprès d'elle des infidélités de ses amis, et surtout des carmélites du couvent de Notre-Dame de l'Espérance. « Les offenses de mes épouses me sont plus douloureuses que celles de mes ennemis ! » (428).

La légèreté d'un bon nombre de carmélites, leur niveau de vie surnaturelle assez bas pour des âmes contemplatives, tout cela faisait souffrir Maria Perpétua. Elle « en ressentait un tourment comparable seulement à celui de l'Enfer » (111).

Son cœur semblait « se fendre de chagrin » (110), son âme éprouvait une diminution du sentiment de la présence divine quand, unie à Dieu, elle se trouvait chez des religieuses moins édifiantes. Dieu la voulait faire participer ainsi à ce qui lui donnait de la gloire aussi bien qu'à ce qui l'offensait (896).

Elle se mettait donc à travailler pour le bonheur spirituel du prochain, de ses compagnes, surtout. Son savoir-faire, sa charité insurmontable, sa forte, mais prudente énergie et, surtout, le prestige de sa vie extraordinaire, exercèrent une action profonde sur la vie intime de ses compagnes.

A l'heure de sa mort, Maria Perpétua pouvait bien dire que sa vie ne s'était pas écoulée inutilement sur la terre. Son couvent avait reçu d'elle un peu de son esprit, il s'en imprégnait. S'il continuait à être le pauvre couvent provincial d'autrefois, dans son humble mais radieuse obscurité, sa vie surnaturelle devenait de plus en plus profonde.

« Alors j'ai vu que l'esprit reste dans ce vase d'argile comme un petit oiseau enfermé dans une cage, sans savoir par où sortir. Ses vols mêmes lui sont un tourment, parce qu'il ne peut voler à son gré... affligé de tout, dépaysé, et dans une solitude infinie. Ainsi, son chant même doit être considéré comme un signe de *saüdade* (6). Il voudrait, comme autrefois, remonter et voler dans les plus hautes régions de l'espace, où il se voyait en sûreté, et hors des dangers du monde d'ici-bas » (787).

Maria Perpétua va bientôt laisser ce monde pour les hauteurs infinies où Dieu seul habite, avec ses élus. « Ta mort sera joyeuse et suave, lui avait dit son Dieu. Ton âme sortira de toi, sans toucher ton corps, comme une colombe peut sortir par une très large fenêtre, sans nullement la toucher de ses ailes » (1095). En effet, le dimanche 26 août 1736, par un beau matin d'été, Maria Perpétua s'envole de ce monde, sans un frémissement, comme un enfant qui s'endort pour toujours. Dieu avait tenu sa promesse : son âme, prenant son vol pour l'éternité, n'avait pas même fait frémir, tant soit peu, les parois de son corps terrestre.

Son visage restait plein de fraîcheur, ses mains restaient chaudes

(6) *Saüdade*, mot portugais à peu près intraduisible : regret, plein de rêve et d'une *douce* amertume, d'un bien absent ou déjà passé.

(1117). Ne s'était-elle pas endormie dans une de ces extases profondes qui naguère s'emparaieut de son âme?

Vingt-sept heures après sa mort, un chirurgien la saigna au pied et au bras. Et le sang « pur et liquide sortit, sans aucune différence avec celui qui coule des corps vivants » (118)... Mais elle était vraiment morte, morte pour ce monde dont la vie lui paraissait presque un songe.

*
* *

Longtemps après sa mort, le peuple des environs parlera encore de ses miracles et de ses étonnantes vertus. Un moment même, l'éclat de sa sainteté a ébloui le regard voluptueux de D. Joao V du Portugal, le *Roi magnanime*. On a pensé, à ce moment, à sa canonisation. Aurait-elle quelque chance de réussir ? Quoiqu'il en soit, il il faut bien avouer que son cas reste difficile à étudier, dans sa riche et puissante complexité. L'héroïsme de sa vie, l'orthodoxie pure de sa doctrine dans les belles pages qu'elle a écrites, illuminent le visage de cette carmélite d'un éclat impérissable. Mais sa possession démoniaque qui, extérieurement, nous fait penser, quelquefois, à une démonomanie, ou à une folie scrupuleuse, semble projeter une ombre d'inquiète défiance sur toute sa vie, bien que l'authenticité de sa vie mystique nous semble moralement certaine.

Maria Perpétua est un des exemples les plus tragiques que nous connaissions, des conséquences, en quelque sorte normales, que peut avoir une austérité sans discrétion et pleine de scrupules. Même si on considère comme ininterrompue sa vie mystique, pendant ses longues maladies, ses erreurs du début sont incontestables, en ce qui touche les pénitences corporelles indiscrètes. C'est elle-même qui le confesse, la première, en nous dieant : « le démon m'a trompée ». Mais Dieu semhle avoir récompensé, surabondamment, d'une vie mystique exceptionnelle sa générosité et son amour sans défaillances.

Mário Martins.

BENOIT XIV A-T-IL LU ET LOUÉ UN LIVRE DU P. JEAN PICHON PUBLIÉ EN 1745 ?

Ce livre est intitulé *L'Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la communion fréquente*. Dans la même année 1745, il y en eut deux éditions : l'une à Paris, l'autre à Nancy; une troisième parut à Liège en 1747. Approuvé par plusieurs évêques de France et de l'étranger, flétri par les *Nouvelles ecclésiastiques* comme une prévarication impie, combattu vivement par des évêques jansénistes, rétracté par son auteur qui en annonçait une édition corrigée, interdit par des évêques amis des jésuites, l'ouvrage finalement fut mis à l'*index* à Rome, par un décret du 16 décembre 1748, qui demeura secret. Dans une suite d'articles (1), j'ai raconté en détail, il y a vingt ans, cette curieuse histoire.

Au terme de mon travail, j'ai essayé de préciser « l'opinion personnelle » de Benoît XIV sur ce livre d'une fortune si singulière; pour y réussir, j'ai examiné de près la correspondance du nonce de Paris, celle du pape avec le cardinal de Tencin, et enfin la doctrine que Lambertini professe sur la communion fréquente. Un fait nouveau me fera reprendre la question.

Je rappelle comment elle se pose. Ec 1745 et en 1747, deux textes, imprimés tous deux, circulèrent, et tous deux attribués à Benoît XIV. Les voici.

J'ai lu ce livre [du P. Pichon] avec tout le plaisir possible et je le trouve plein de piété et de sentiments très catholiques, et très propre à donner du courage à la faiblesse humaine pour s'approcher souvent de ce divin Sacrement.

Je ne comprends rien au bruit que font quelques évêques de France au sujet du livre du P. Pichon intitulé *L'Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la communion fréquente*. J'ai lu ce livre et je l'ai trouvé bon, à quelques termes près moins exacts, et un endroit où il semble faire un précepte de la communion fréquente.

(1) *Recherches de science religieuse*. Octobre 1916; janvier, mai, octobre 1917; janvier, mai, octobre 1918; mai, octobre 1919.

Mais il ne méritait pas tant de bruit. En tout cas, je vous charge d'apaiser cette émotion et j'espère que je n'en entendrai plus parler.

On le devine, les *Nouvelles ecclésiastiques* du temps ne manquèrent point d'assurer que Benoît XIV n'avait pas écrit, et n'avait pu écrire, de pareilles déclarations (2). Celles-ci ne continuèrent pas moins à courir à travers tout le royaume. Sont-elles authentiques? Je les ai produites et discutées dans les articles publiés jadis dans les *Recherches de science religieuse* (3). Tout en tenant alors pour vraisemblable leur authenticité, je ne me suis point hasardé à l'affirmer. Aujourd'hui, je suis volontiers plus hardi, et je vais dire pourquoi.

*
* *

Le premier de ces textes figure dans la lettre pastorale, par laquelle Belsunce recommande à ses diocésains marseillais le livre du P. Pichon. « Après un tel éloge donné par le Vicaire de Jésus-Christ, conclut le prélat, nous n'avons, mes très-chers Frères, qu'à vous exhorter à faire une étude particulière d'un livre aussi utile, et à suivre les salutaires et saintes maximes dont il est rempli (4) ».

Le second texte est imprimé, avec une lettre de Guillaume de Rink de Baldenstein, évêque de Bâle, et une lettre de Lazare de Charency, évêque de Montpellier, qui tous deux protestent contre la nécessité d'une édition corrigée du livre du P. Pichon; et ce texte est donné comme un « extrait d'une lettre du pape au cardinal de Tencin ».

De toutes les correspondances privées de Benoît XIV, celle qu'il entretint longtemps avec le cardinal de Tencin, archevêque de Lyon, est de beaucoup la plus importante. Avec le chanoine bolonais Francisco Peggi, l'archidiacre d'Ancône Francisco Storani, le cardinal Querini, le cardinal delle Lanze, « Benoît XIV badine, fait le nouvelliste, donne quelques bonnes leçons (5) ». « Avec le cardinal de Tencin, ce n'est pas seulement l'homme qui s'abandonne, c'est le pape qui consulte, expose ses desseins, raconte ses travaux, confie ses

(2) 13 août 1748, p. 131: 5 septembre 1748, p. 142.
(3) Janvier-mars 1917, p. 112; septembre-décembre 1919, p. 374-375.
(4) Lettre du 6 novembre 1745.
(5) Kraus, *Briefe Benedict XIV and der Canonicus Francesco Peggi*, Friburg, 1884; Michele Morani, *Lettere di Benedetto XIV all' arcidiano Innocenzo Storani*, dans *Archivio storico per le Marche e per l'Umbria*, 1884, 715-796; Luigi Fresco, *Lettere inedite di Benedetto al cardinale Angelo-Maria Querini*, dans *Nuovo Archivio veneto*, 1910. p. I, 1-93; p. II, 37-95; 1911, p. I, 159-203; Luigi Cibrario, dans *Lettere di santi, papi, principi, illustri guerrieri*, Torino, 1861, a publié 28 lettres au card. delle Lanze.

préoccupations et crie : au secours... Les liens d'amitié étaient antérieurs à l'avènement de Prosper Lambertini au trône pontifical; ils ont duré, sans que les années aient pu les relâcher ou les rompre, jusqu'à la mort. De 1742 à 1758, au moins une fois par semaine, le pape a pris le temps de dicter une lettre à son ami d'au-delà les Alpes, comme s'il avait éprouvé le besoin d'avoir, en France, un second cardinal secrétaire d'Etat aussi avisé et aussi fidèle que Valenti... Benoît XIV aima Tencin, il eut en lui la plus entière confiance. Si étrange qu'il paraisse, le fait est là, établi par des centaines de lettres écrites par le pape à l'Archevêque de Lyon (6) ».

Ces réflexions générales comportent une conséquence : c'est qu'il serait bien extraordinaire, et même impossible, que Benoît XIV eût gardé le silence, avec Tencin, sur un livre qui préoccupait et divisait l'épiscopat français. Nous trouvons en effet huit lettres du pape où il est expressément question du P. Pichon : sept pour l'année 1748, une pour 1749. Elles figurent dans la traduction française publiée par M. Heeckeren (7) en 1912, comme aussi dans les manuscrits originaux conservés aux Archives vaticanes (8). En 1749 et en 1750, il y a un certain nombre de lettres où le pape parle à Tencin des Instructions pastorales de Louis de Chapt de Rastignac, archevêque de Tours, sur la pénitence, sur la communion, et sur la justice chrétienne. Rastignac est un des condamnateurs du P. Pichon, et ces trois actes épiscopaux sont une conséquence du livre condamné. L'Archevêque a voulu exposer doctoralement ce qu'il estime les vrais principes dans la matière (9). Mais, sur Pichon et son livre, nous n'avons que les huit lettres de 1748 et 1749. Or, là, on ne retrouve pas les deux textes attribués à Benoît XIV que j'ai cités plus haut, ni même une allusion à une approbation quelconque donnée par lui. Faut-il donc, d'accord avec les *Nouvelles ecclésiastiques*, tenir ces deux textes pour supposés? Non, et pour de multiples raisons.

1. Il est invraisemblable que Belsunce, dans une Lettre pastorale, signée, datée et promulguée, ait rapporté entre guillemets une opinion de Benoît XIV, sans être sûr que ces paroles étaient bien du Pontife.

2. Il est invraisemblable que Guillaume de Rinck de Baldenstein ait affirmé, sans en être certain, que le nonce de Paris avait parlé d'une appréciation de Benoît XIV favorable au P. Pichon; en outre, comment aurait-il pu, sans protestation, laisser courir, joint à une

(6) *Etudes*, 5 août 1912.

(7) *Corr, de Benoît XIV*, I, 379, 384, 391, 393, 413, 417, 421, 517.

(8) Arm. XV, 155, p. 256, 293, 350, 366, 378, 655.

(9) Dans les *Recherches de science religieuse* (janvier, mai, octobre 1918) j'ai raconté les multiples interventions de Rastignac.

lettre de 1747, un fragment de lettre du Pape à Tencin, s'il n'avait pas la certitude que ce fragment était authentique?

3. Ni Benoît XIV, dans sa correspondance avec Tencin, ni le secrétaire d'Etat Valenti ou le nonce Durini dans les notes qu'ils échangent, n'ont élevé le moindre démenti contre les dires de Baldenstein et de Belsunce rapportés plus haut.

4. Dans une lettre du 20 mars 1748, au plus fort de la controverse sur les théories eucharistiques du P. Pichon, Benoît XIV s'exprime ainsi : « Ce petit livre ne méritait pas tant de fracas, d'autant qu'il a été publié avec si grande bonne foi (10) ». Outre que ces lignes sont en conformité évidente avec le second fragment déclaré suspect par les jansénistes, ne témoignent-elles pas clairement de la bienveillance du pape pour l'auteur et son livre?

5. La correspondance du nonce de Paris (11) appuie notre conclusion. Il est au milieu de la bagarre, et ses lettres en suivent les phases. Ennuyé par un conflit désagréable et qui se prolonge, importuné par le P. Pichon et fâché du mal qu'il en entend dire, Durini peut laisser échapper parfois une appréciation contestable. Mais, sur le fond de la querelle, son avis est net : Les prélats jansénistes ou jansénistisants sont heureux de mettre à mal les jésuites impunément (12); les jésuites ont trop cédé dans cette affaire ; leur conduite, et celle des prélats qui leur sont amis, n'a pas été fort bien concertée (13) ; dans quelques écrits épiscopaux, il y a un rigorisme peu conforme à l'esprit de miséricorde de Notre-Seigneur (14); quoique le livre de Pichon soit contestable en quelques endroits, sa condamnation et la rétractation de l'auteur sont le triomphe des jansénistes, et l'opposition des prélats entre eux engendre le mépris de la religion (15). Il n'y a pas jusqu'à la pastorale du cardinal de Rohan,

(10) *Corr. de Benoît XIV*, I, 391.

(11) Je l'ai déjà analysée dans les *Recherches*, septembre-décembre 1919, 376-378.

(12) Dans les *Recherches de science religieuse* (sept.-déc. 1919, p. 375-378), j'avais résumé en quelques phrases la correspondance du nonce. J'en cite ici les passages caractéristiques, qui se trouvent tous dans *Nunz. di Francia*, 614, aux folios indiqués ci-dessous.

(13) F° 341, 15 avril 1748. « Essendosi fatto quasi tutto [questi vescovi giansenisti] un oggetto da combattere, per essere opera di un gesuita, essendo sicuri di non avere contradittori per la decadenza di credito in cui si trova presentamente la Compagnia in Francia ».

(14) F° 313, 29 janvier 1748. « Li gesuiti in questo particolare pare che habbino molto ceduto » ; f° 367, 3 juin. « La condotta dei gesuiti e dei vescovi è stata affatto particolare in questo negozio ».

(15) F° 328. Dans la pastorale de l'archevêque de Tours sur la communion abondent « expressioni di rigorismo che a me pare non com-

bien que « modérée et très sage », qui ne paraisse au nonce sans objet (16). Ses préférences vont à la lettre de Mgr de la Motte, le saint évêque d'Amiens, parce qu'elle est une » critique parfaite » des principes des jansénistes et des rigoristes, en matière de communion (17).

Qui croira que le nonce, en exprimant ainsi sa pensée, ne soit pas sûr d'envisager l'ensemble du problème, comme l'envisage son maître? Il en est d'autant plus sûr que, dès le début des attaques jansénistes contre Pichon, le cardinal secrétaire d'Etat Valenti a mis le doigt sur le point important. Il ne faudrait pas, dit-il, que cette querelle soit « une occasion de triomphe pour ceux qui soutiennent les opinions rigoureuses, à l'encontre du véritable esprit de l'Eglise (19) ». A elles seules, ces lignes suffisaient à tracer au nonce une claire ligne de conduite. Le diplomate pontifical l'a comprise et suivie. Mais il avait entre les mains déjà des documents, si l'on peut dire plus décisifs encore ; et c'est ici le fait nouveau sur lequel il convient d'insister en achevant la présente note.

*
* *

On sait en quels termes les *Nouvelles ecclésiastiques* ont annoncé, puis analysé l'ouvrage du P. Pichon (20). Les qualificatifs les plus odieux sont employés à cette besogne fraternelle. Quant à la deuxième édition revue et corrigée, voici comment s'en explique la gazette janséniste (21) :

Le livre est si foncièrement mauvais, si systématique, si dépen-

binino molto colla vera idea delle miserie umane e della misericordia del Signore che sa compatirci nelle nostre debolezze ».

(16) F° 376, 17 juin. « Ho inteso oggi in un luogo che vi è qualche persona di bell' ingegno che attende che tutte queste lettere siano escite allo luce per poi farne una critica ridicola, in cui si demostri la varietà delle opinioni di questo signori in una materia assai difficile a desbrigarsi, qualora si voglia farne un sistema particolare. Sarebbe certamente stato meglio che mai fosse venuto in mente a tanti vescovi di farsi sentire in questa causa, perche la religione ne soffre ed i nemici di essa ne trionfano ».

(17) F° 379, 24 juin. « La pastorale del Signor cardinale di Rohan è assai savia e moderata, e sarebbe perfetta se avesse un oggetto più reale ».

(18) F° 352, 39 avril. « La pastorale del vescovo di Amiens è una critica perfetta di quella dell' arcivescovo di Tours (rigoriste) e del vescovo di Soissons (janséniste) ».

(19) *Nunz. di Francia*, 445, f° 336.

(20) 7 août 1746 ; 20, 27 février, 6 mars 1747 et 1er n. de janvier 1749.

(21) *Ibid.*, 4 mars 1748, p. 138.

dant (depuis la première ligne jusqu'à la dernière) des mauvais principes qu'on y suit et d'où tout le reste découle, que, n'étant pas possible de rectifier et de faire disparaître tout ce que ce livre contient de condamnable, les yeux éclairés et les mains habiles n'ont pu le rendre assez exact pour être à l'abri de toute censure, et que, malgré le grand travail de l'auteur, malgré la révision des prétendus yeux éclairés, il s'est encore trouvé trop mauvais pour paraître en public, et être imprimé avec privilège.

Bel exemple de facilité journalistique à imaginer les choses comme la passion les souhaite ! La deuxième édition de Pichon existe. Je l'ai jadis analysée dans les *Recherches*, d'après un exemplaire provenant de la Bibliothèque de la Maison professe de Paris. Cette édition n'a jamais été publiée ; mais elle était prête pour l'impression ; et nous savons que les retouches ont été faites, par les soins de l'archevêque de Sens, Languet de Gergy, et de l'archevêque de Tours, Chapt de Bastignac, d'accord avec le P. Patouillet (22).

Or un autre exemplaire de cette deuxième édition, revue et corrigée, se trouve à la Bibliothèque de l'Université Grégorienne et il a appartenu à la Bibliothèque du Collège romain. C'est probablament l'exemplaire venu à Rome, par le moyen de l'ambassade, alors que la curie généralice de la Compagnie se flattait encore d'un nouvel examen de l'affaire Pichon (23).

Dans ce volume, à la fin de l'épître dédicatoire à la Reine de Pologne, entre la p. XVI de cette épître et la p. I du corps de l'ouvrage, sont insérés plusieurs feuillets imprimés portant les approbations épiscopales que l'on trouve généralement dans les diverses éditions de l'ouvrage. En tête, figurent les textes imprimés que nous transcrivons (23 bis).

Extrait d'une lettre de monseigneur le comte Durini, archevêque de Rhodes, nonce de Sa Sainteté en France, à l'auteur du livre L'ESPRIT DE JÉSUS-CHRIST ET DE L'EGLISE, etc.

Mon Révérend Père,

... J'attendais de Rome des nouvelles sur ce que Sa Sainteté aurait résolu par rapport à son approbation de votre livre sur l'usage de la fréquente communion, que vous souhaitez d'avoir, pour le placer à la tête de votre ouvrage. Par le dernier Ordinaire, Notre Saint Père le Pape m'a fait répondre, par le canal de Monseigneur Valenti, Secrétaire d'Etat, qu'il avait *lu votre livre avec tout le plaisir possible, l'ayant trouvé plein de piété et de sentiments très*

(22) *Rech. de sc. relig.*, octobre-décembre 1917, 508 519 ; mai-sept. 1918, 256-264.

(23) Arch. du min. des Aff. étrangères. Corr. politique, Rome, 804, f° 172, Lettre du duc de Nivernais, 1er octobre 1749.

(23 bis) Je remercie le P. Joseph de Guibert de m'avoir si obligeamment communiqué ces textes.

catholiques, et très propre à donner du courage à la faiblesse humaine pour s'approcher de ce divin Sacrement.

J'espère que vous resterez persuadé... que personne n'est plus véritablement que moi,

Mon Révérend Père,

Votre très affectionné serviteur,

A Paris, ce 25 août 1746. C. Archevêque de Rhodes.

Lettre de Monseigneur le Cardinal Valenti, Secrétaire d'Etat, au même auteur.

Molto Reverendo Padre,

Da Monsignore Nunzio in Parigi sentirà Vostra Reverenza ciò che occorre al libro che stava per dare in luce, non potendo io meglio soddisfare a quanto mai richiede su' questa materia, che col rimettermi a quello le verrà expresso dal detto Prelato; e le auguro ogni felicità.

D.V.R. Roma, 10 luglio 1746.

Aff.mo.

S. C. Valenti.

Les mots mis en italique dans la lettre du Nonce sont exactement ceux qu'on lit dans la lettre de Belsunce à ses diocésains, pour leur recommander le livre du P. Pichon. Et l'on voit aussi à quoi se référait l'évêque de Bâle, Rinck de Baldenstein, quand il parlait d'une déclaration du nonce sur un jugement favorable de Benoît XIV.

Il serait intéressant d'avoir une contre épreuve de ce double document, dans une lettre de Benoît XIV à Tencin. Malheureusement il est vain de l'espérer : non seulement dans la traduction de M. de Heeckeren, mais dans le *Carteggio* original du Vatican, toutes les lettres entre le 30 mars et le 27 juillet 1746 manquent (24).

Reste à comparer ces deux pièces avec la correspondance du nonce de Paris avec sa cour. Ici, une difficulté surgit, et qui paraît invincible. Par le nonce et par le cardinal secrétaire d'Etat, nous savons que le P. Pichon a fait des démarches répétées, pour avoir une approbation pontificale, et que ses suppliques ont été écartées, les papes n'ayant pas coutume *di dare alle stampe il calcolo della* [*loro*] *approvazione* (25). La cardinal Valenti écrit au nonce, dans ces termes mêmes, le 20 juillet 1746. Comment aurait-il pu les écrire, s'il avait, dix jours auparavant, annoncé au P. Pichon en personne que le nonce avait une communication intéressante à lui faire? D'autre part, le 8 août 1746, Durini répond au cardinal secrétaire d'Etat : « En acceptant de transmettre à Rome par le moyen du Vice-Légat d'Avignon l'*Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la communion fré-*

(24) Je me suis expliqué la-dessus dans les *Etudes* du 5 août 1912, 331-332.

(25) *Nunz. di Francia*, 445, f° 336.

quente, je n'ai pas manqué d'avertir l'auteur que les Pontifes romains, *per ragionevoli riguardi*, n'ont guère l'habitude d'approuver les livres *quantunque sani e fruttuosi*; sur le désir de Votre Eminence, j'écrirai de nouveau au P. Pichon *e lo esorterò a restare persuaso delle giuste cause che obligano la Santa Sede a caminare colla reserva la piu rigorosa in questa materia...* » (26) Et le même homme dix jours après se serait déclaré heureux de faire au P. Pichon les compliments de Benoît XIV sur son ouvrage...

Ces textes diplomatiques, qui semblent inconciliables avec nos documents jusqu'ici inédits, en réalité ne le sont pas. Les premiers excluent une approbation formelle et les seconds formulent un éloge général. L'un n'est pas l'autre. Et on voit très bien comment et pourquoi, après lecture de l'*Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la la communion fréquente,* Benoît XIV a eu un mouvement spontané de complaisance. Depuis cent années, les jansénistes de France s'entraînaient à resserrer et à déssécher les âmes; au XVIIIe siècle ils étaient encore plus rigides qu'au XVIIe. Et voici qu'un jésuite inconnu prêchait chaudement le retour confiant à la Table sainte. Tout de suite, le pape fermant le livre aura conclu : il faut encourager cet homme.

Une circonstance particulière l'y aura peut-être poussé. Le P. Pichon était si désireux d'un mot du pape sur son livre, qu'il ne s'était pas contenté d'une démarche auprès du nonce, il avait agi aussi à Rome (27). Et probablement par son supérieur le P. Menoux. Celui-ci était à Rome, à l'été de 1746, nous le savons par les *Nouvelles ecclésiastiques* (28). Il est piquant d'observer que la feuille janséniste nous offre le moyen de reconstituer, sans témérité, l'histoire du pli de la secrétairerie d'Etat à l'adresse du P. Pichon. Le P. Menoux offre donc à Benoît XIV un exemplaire de l'*Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise*, et demande une bénédiction pour l'auteur et pour la maison des missionnaires fondée à Nancy, au faubourg Saint-Pierre, par le roi Stanislas. Le pape, qui a déjà lu le livre envoyé par le nonce, dit son contentement. Le P. Menoux confirme cette opinion par quelques détails sur l'apostolat eucharistique de l'ardent missionnaire de Nancy. Et le P. Menoux s'en va joyeux, charmé de la bonté du Pontife qui promet un mot par l'intermédiaire du nonce. Peut-être même, quand il quitte Rome, lui confie-t-on, à la secrétairerie d'Etat, la lettre destinée à Durini. Voilà mes conjectures.

(26) *Ibid.*, 486, f° 126.

(27) Durini le fait entendre dans sa lettre du 8 août 1746 : « Sentendo da V. E. che questo religioso non si quieta ma persiste in chiedere che sia approvato... »

(28) 7 août 1746, p. 125.

Il existe encore, à la Bibliothèque Vaticane, une édition de l'*Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la Communion fréquente*, publiée à Nancy chez Jean-Baptiste Cusson, imprimeur du roy, MDCCXLV, avec approbation et privilège. Pourquoi ne serait-ce pas l'exemplaire apporté à Rome par le P. Menoux ? Si nous avions la correspondance du supérieur de la Mission de Nancy, avec le P. Duchesne, provincial de Champagne, nous pourrions probablement étendre nos recoupements et affirmer notre hypothèse. Mais ce serait trop beau d'escompter une telle aubaine. L'édit royal de novembre 1764 n'a pas seulement supprimé les jésuites de France, il a ravagé leurs archives.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il convient de retenir comme authentiques les deux documents que nous publions aujourd'hui. Et aux raisons que nous avons données plus haut, nous ajoutons celle-ci. L'exemplaire venu à la curie généralice, par l'intermédiaire de l'ambassade de France, était destiné, dit le duc de Nivernais (29), à « passer sous les yeux du pape qui avait promis de l'examiner lui-même ». Le duc tenait cette nouvelle du P. Flachat, assistant de France. Pense-t-on que l'on aurait eu l'impudence et la sottise de mettre sous les yeux de Benoît XIV des pièces fausses ?

*
* *

Un problème demeure, qu'il faut, s'il est possible, éclaircir. Comment Benoît XIV, après avoir complimenté le P. Pichon de son livre, a-t-il permis qu'on le mit à l'*index ?* Tencin, mis au courant de la décision du pape, y a fait des objections pertinentes, auxquelles — qu'il soit permis de le dire, en tout respect — Benoît XIV n'a répondu qu'en bureaucrate : le livre a été dénoncé, dit-il en substance, nous en avons approuvé l'examen : un premier consultateur a déclaré que le livre était contraire au décret d'Innocent XI *Cum ad aures ;* nous avons nommé un second examinateur qui a conclu comme le premier. De la curie généralice on aurait pu produire un plaidoyer, nous l'avons demandé et attendu longtemps ; quand il est venu entre nos mains, il était trop tard ; mais nous avons tenu la condamnation secrète (30). Pour protéger Berti et Belelli contre une pareille disgrâce, le Pontife a été plus résolu et plus tenace, comme le démontre surabondamment sa correspondance avec Tencin (31). Dans le cas de Pichon, il est parti de ce fait que, deux consulteurs étant d'accord, il n'y avait pas à chercher plus outre, d'autant que le livre en question, discuté dans la Compagnie, avait été abandonné par son auteur

(29) Dans la lettre du 1er octobre 1749 citée plus haut.

(30) Lettre du 17 septembre 1749, que j'ai citée textuellement dans les *Recherches.*

(31) Lettres du 14 mai, 25 juin, 6 août 1749.

et même par quelques prélats qui l'avaient d'abord approuvé. Cette défense n'a rien de victorieux. Le pape n'en est pas autrement fier et n'y insiste pas. Mais il faut bien convenir que la conduite illogique des premiers intéressés n'était pas de nature à l'animer au courage.

Par ailleurs, sur le fameux décret *Cum ad aures* (32) d'Innocent XI, au sujet de la communion quotidienne, l'interprétation de Benoît XIV, si elle diffère fort de celle d'un évêque janséniste tel que Fitzy James, se rapproche assurément davantage de celle de Languet et du cardinal de Rohan que de celle du P. Pichon.

Et voilà, sans doute, pourquoi le livre de ce jésuite lorrain, qui avait pris son vol assez hardiment, a fini par tomber, sans jamais pouvoir se relever de sa chute. Il n'empêche que, de tous les ouvrages publiés par les jésuites français de l'ancienne Compagnie, *L'Esprit de Jésus-Christ* est le plus conforme au décret *Sacrosancta Tridentina Synodus* du 20 décembre 1905.

Paul DUDON.

(32) Je me suis expliqué à plusieurs reprises sur ce décret notamment dans *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, 80-92.

" LA DÉVOTION DES GENS DE MER "

Un ancien officier de marine devenu jésuite et qui n'a cessé de témoigner un intérêt efficace à tout ce qui touche son ancien état, nous a signalé ces pages d'un auteur du XVIIe siècle et témoigné le désir de les voir republiées. Elles le méritent pour la solidité de la doctrine, leur sain optimisme et l'agrément du style, simple, pittoresque et toujours concret, en dépit de quelques traces du classicisme humaniste de l'époque. Elles sont dues au P. Georges Fournier (1595-1652), de la Compagnie de Jésus, qui, après avoir enseigné les belles-lettres et les mathématiques, fut nommé aumônier de la marine et en cette qualité accompagna plusieurs fois les vaisseaux de la flotte royale, comme il le rappelle lui-même. Elles sont empruntées à un ouvrage où l'on ne songerait guère à aller les chercher et qui, après avoir paru une première fois en 1643, à Paris, chez Michel Soly, en un in-folio de 992 pages, fut revu par l'auteur et publié en seconde édition, après sa mort, en 1667, en un volume in-folio de 706 pages intitulé : « Hydrographie contenant la Théorie et la Pratique de tovtes les parties de la Navigation. Seconde edition. Reveüe, corrigée et augmentée par l'auteur auant son deceds. A Paris, chez Jean du Pvis ». Indépendamment de plusieurs développements disséminés au cours de l'ouvrage, la « dévotion des Gens de Mer » forme le sujet de tout un livre, le XXe et dernier, consacré exclusivement à ce thème et comprenant trente-huit pages in folio, distribuées en vingt-six chapitres. Ce livre XX mériterait d'être réédité à part, nous lui empruntons la plupart des pages qui suivent, en y intercalant, aux endroits indiqués quelques-uns des passages analogues tirés des livres précédents (1).

(1) Nous reproduisons le texte tel quel, nous contentant d'en moderniser l'orthographe et d'ajouter quelques notes explicatives. L'accord des participes n'est souvent pas observé.

HYDROGRAPHIE DU P. G. FOVRNIER

Livre vingtième

De la Devotion des Gens de Mer

Que Jésus-Christ a de très fortes et particulières inclinations pour les gens de Mer.

Chapitre premier

Si vous avez pris quelque contentement à la lecture des précédents livres, j'espère que vous tirerez encore plus de satisfaction de cettuy-ci, qui vous servira comme d'un Phare pour vous guider au Ciel, et d'une haute tour de laquelle vous pourrez découvrir les flots sans en être heurtés, et les naufrages que plusieurs y font de leurs âmes, sans y être compris. Il n'y a que la seule dévotion qui puisse adoucir la rigueur de vos travaux, et les récompenser comme ils le méritent.

N'appréhendez point qu'elle vous divertisse ou empêche votre négoce. La dévotion ne gâte rien quand elle est vraie ; ains elle perfectionne tout et lorsqu'elle se rend contraire à la légitime vacation (2) de quelqu'un, elle n'est ni vraie ni chrétienne. Il n'y a rien de plus lâche que le vice, rien de plus généreux que la dévotion. C'est elle qni donne le courage et la confiance dans les combats et afflictions, qui rend le trafic et le négoce plus loyal, les amitiés plus sincères, les services plus prompts, les sujets plus fidèles, et toutes sortes d'occupations plus suaves et plus aimables. Expérimentez-le : vous verrez que je dis vrai. Jésus-Christ a toujours témoigné de très fortes inclinations pour les Gens de Mer ; pourquoi n'en aurez-vous pas pour lui? Nous ne lisons point que Jésus-Christ aye pris de repos sur terre, quoique ferme et immobile, mais bien dans une barque, et le plaisir qu'il prenait dans l'entretien des pauvres matelots, lui faisait trouver du repos, même au plus fort des tempêtes. Il vint un jour sur le bord de la mer et apercevant André et Simon fort occupés à la pêche, leurs filets étant déjà jetés, il les appela. Il en fit autant à Jacques et à Jean qui refaisaient les mailles de leurs rêts. Tous ayant d'une prompte et affectionnée volonté quitté père, filets, barque et tout ce qu'ils pouvaient avoir : cela plut tellement à Jésus-Christ qu'à l'instant il les choisit pour entrer au partage de ses faveurs plus avantageusement que le reste des hommes, prit la peine de les instruire, les retint toujours près de sa personne, les fit dépositaires de

(2) C'est bien *vacation* et non *vocation* qui est partout imprimé. Ce mot désigne, en un sens qui a vieilli, la profession, le métier : *marin*, ***agriculteur***.

toutes les connaissances, grâces et faveurs qu'il avait résolu de communiquer aux hommes, et consignant entre leurs mains tout le fruit et les mérites de sa vie et de sa mort, les déclara ses apôtres pour aller partout, par mer et par terre, annoncer le bonheur de l'Evangile. De nos jours il s'est encore servi des gens de mer pour porter la Foi aux extrémités du monde, et l'Eglise périssant en plusieurs endroits de l'Europe, s'est conservée dans les vaisseaux, et traversant les mers, a conquis des mondes nouveaux, où elle a porté des joyaux incomparablement plus précieux que l'or et les perles que nos vaisseaux en ont rapporté. Ce n'a pas été seulement tandis que Jésus a été en terre, qu'il a voulu prendre soin particulier des Matelots, les avoir pour ses domestiques (3) et pour coopérateurs de ses plus grandes merveilles : Du haut du Ciel il daigne encore maintenant penser à vous et témoigne journellement aux Gens de Mer de très grandes et de très fortes inclinations pour leur salut. Recevez-en les témoignages et en faites réussir les effets qu'il attend : si vous refusez d'entendre les semonces (4) de Dieu, vous aurez autant de honte par toute l'éternité que les Apôtres qui étaient gens de Mer comme vous reçoivent de gloire pour lui avoir prêté l'oreille. Les grâces aujourd'hui offertes et refusées, s'en vont et se perdent irréparablement.

La Providence de Dieu admirable en la distribution des inclinations, talents et adresses que plusieurs ont pour la marine.

CHAPITRE II

C'est légèreté d'esprit de croire avec le Bérose, Manile (5), et autres astrologues que ceux qui naissent sous le signe du Dauphin (6) ou des Poissons portent toujours leurs désirs à bâtir des vaisseaux et voguer sur Mer, que ceux qui auront le signe d'Aries dans leur horoscope, perdront tous leurs moyens par naufrage ; et que le Cancre enrichit ceux en la nativité desquels il se rencontre. Le même qui est auteur de la Nature donne aussi à un chacun les inclinations qui le portent à la fin pour laquelle il l'a créée. Et certes si la Sagesse

(3) Au sens de familiers, d'amis.

(4) Non point *reproches* mais *avertissements.*

(5) *Bérose* : auteur chaldéen de la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ, à la fois historien et astronome, dont Vitruve, Plutarque et Sénèque ont transmis les vues sur divers phénomènes célestes ; Manile est le poète latin Marcus Manilius, de la fin du règne d'Auguste, qui a laissé un poème en cinq chants sur l'Astronomie.

(6) Le Dauphin, constellation près de la voie lactée ; les Poissons, douzième signe du Zodiaque ; Aries, ou le Bélier, premier signe ; Cancre pour Cancer ou Ecrevisse, quatrième signe.

de Dieu est adorable en la vérité des états et offices qu'elle a établis en ce monde pour remédier parfaitement à toutes les nécessités corporelles et spirituelles des hommes, sa Providence n'est pas moins admirable ès moyens qu'elle tient pour distribuer tous ces genres de vie et appeler à chacun de ces offices ceux qui s'y doivent employer. Les moyens dont il se sert pour l'ordinaire sont deux : savoir l'inclination et l'application. L'inclination fait qu'ils s'y emploient avec plaisir et confiance. L'application et adresse fait qu'ils s'en acquittent avec capacité et perfection. Par ces deux voies il nous porte à son dessein, parfois avec un choix délibéré et dépendance de notre franc arbitre, et souvent engageant les hommes dès leur naissance à des choses lesquelles sans préjudicier à leur franc arbitre, les disposent doucement aux états et offices qu'il leur prépare. Bien que Jacob et Esaü soient jumeaux, ils naissent teutefois avec diverses inclinations et talents ou habiletés.

Il n'y a office pour abject et pénible qu'il soit, auquel ce très sage Gouverneur et Père universel des familles du monde n'ait pourvu de personnes qui se plaisent à leur exercice : et ceci est tellement propre à Dieu qu'aucun Prince de la terre ne le saurait faire. Car encore que les rois puissent contraindre d'embrasser quelque vacation nécessaire à la République, néanmoins il ne saurait changer les inclinations naturelles des hommes ni leur donner la capacité et adresse que la nature leur a déniée. Si Dieu n'avait donné cette inclination naturelle à plusieurs pour ce qui concerne les choses de la Mer, je ne crois pas que personne osât jamais y monter. Car pour ne parler que de l'odeur de l'air marin, et de l'agitation d'un vaisseau qui est si insupportable à quelques-uns, qu'ils ne peuvent se persuader qu'il y ait aucun mal sur la terre qui lui soit comparable, à peine entreprend-on aucun voyage de long cours où l'eau douce venant à manquer, on ne soit réduit à boire si peu, que cela est plus propre à irriter la soif qu'à l'étancher, et encore cette eau est parfois si puante et pleine de vers qu'il faut boucher les yeux et le nez en la buvant, pour ne pas la voir et sentir. Les famines y sont si fréquentes que souvent on est contraint de manger les rats et cuirs du vaisseau. On a de la peine de déterminer qui est le plus insupportable des ardeurs de la Torride (7) ou du froid du Septentrion? Le scorbut, les maladies de la Guinée et de la Zone sont si piquantes et chagrines qu'on ne croit pas que le corps humain en puisse souffrir de plus grandes. L'horreur des combats de Mer et des tempêtes ne se peut expliquer à ceux qui ne s'y sont trouvés. Je sais des voyages où d'ordinaire le tiers ou la moitié de l'équipage meurt. Et toutefois l'inclination que

(7) La Torride : la zone torride; ce qui est encore désigné un peu plus bas par le mot Zone.

Dieu a donnée pour la marine est si grande que non seulement on s'y plaît mais de plus on voit journellement qu'un Matelot qui ne fait que revenir d'un voyage où il a souffert toutes ces incommodités sera prêt de remonter sur mer dans trois jours après son retour, s'il croit y faire son profit. Et à peine voit-on aucun qui, ayant fait voyage sur mer, s'en puisse retirer ou résoudre de n'y plus aller, et prendre parti sur terre. Et me souviendra toujours de la repartie que me fit un jour un vieux Matelot auquel comme je témoignais, étant encore jeune, que je m'étonnais comme il osait monter sur Mer y en ayant tant qui y meurent, il me répondit fort judicieusement qu'il s'étonnait bien davantage de ce que j'osais me coucher, vu qu'il y en avait beaucoup plus qui mouraient dans leur lit que sur Mer.

Or bien qu'il n'y ait homme du monde qui puisse savoir et donner raison pourquoi Dieu l'a fait naître plutôt en un pays maritime qu'au milieu de la terre, d'un père matelot que d'un laboureur, ou pourquoi il lui a donné de l'inclination pour la Mer et un dégoût de toutes les vacations de la terre : il suffit, voire nous sommes obligés de croire que toutes ces rencontres et inclinations sont disposées par la Providence de ce Gouverneur universel et sage Proviseur de tous états, qui ayant égard au bien universel des Républiques et du particulier de chacun, nous met à la condition de vie qui est la plus convenable avec beaucoup plus d'affection qu'un Père ne saurait avoir pour ses enfants.

Les cheveux (8) de Dieu qui sont ses hautes pensées se trouvent dans l'Ecriture parfois noirs comme un corbeau, et parfois blancs comme de la laine ou de la neige, pour signifier que, bien que ses projets nous soient obscurs et incompréhensibles, néanmoins ils sont purs, sains et infaillibles : de façon que nous pouvons assurément croire que les secrets de la Providence divine en ce qui nous concerne, ne sont pas seulement justes en eux-mêmes, mais qui plus est, nous servent, si nous nous y assujettissons, et ne seront pas seulement utiles mais encore suaves et accommodés aux inclinations et capacité dont il nous a prévenus et que le gant n'est pas si propre pour la main ni l'épée pour le fourreau que l'état et condition de vie se trouvera justement coupée sur la taille et mesure de celui qui le reçoit pour le bien de son âme, s'il coopère avec la Providence divine et qu'en cette condition rien ne lui manquera des choses qui sont comprises dans le projet de tous les moyens par lesquels nous devons

(8) Application allégorique, dans le goût du temps, des textes scripturaires comme Daniel 7, 9 (capilli... sicut lana munda), Apoc., 1, 14 (candida tamquem lana alba et tamquam nix), Cant. 5, 11 (comae eius... nigrae quasi corvus).

arriver au Ciel dont l'un des premiers est l'état, office et genre de vie que nous devons embrasser en la République chrétienne.

Qu'on peut sur Mer acquérir une très haute perfection

Chapitre III

Toute la perfection dont l'homme est capable en cette vie se pouvant en quelque façon diviser en perfection d'état, et en perfection des mœurs et des mérites que chacun peut acquérir en quelque état et genre de vie : ne vous inquiétez beaucoup sur la perfection de votre état, comme s'il y en avait dans la République Chrétienne de plus grande et éminente que la vôtre. Je vous conseille plutôt de vivre content dans votre condition, puisque la Providence de Dieu vous y a rangé et tenez pour assuré que toute la plus grande sagesse et le plus grand secret qu'il y ait au monde est de bien faire son métier. Vous n'êtes pas plus proche du Ciel sur un élément que sur l'autre. La Mer et la terre ne sont qu'un globe. Il importe peu en quelle étoffe vous travailliez moyennant que vous travailliez bien ; c'est en la façon et non pas en la matière qu'on reconnaît le bon ouvrier. C'est la peine de l'adresse de l'ouvrier et non pas l'étoffe qui mérite le prix et la récompense. Les grandes dignités et charges spécieuses sont souvent semblables à ces belles statues et têtes de bronze et de marbre où il n'y a point de cerveau. Ceux que Dieu a cachés dans des conditions médiocres ou même viles aux yeux du monde peuvent faire doucement et à petit bruit des actions excellentes, très grandes devant Dieu et qui n'ont rien de bas et de vil que l'humilité de l'extérieur qui les conserve en leur embonpoint (9). Les conditions hautes de la terre sont sujettes à de plus grandes tempêtes et agitations que les pavillons arborés sur les plus hauts mâts de nos vaisseaux.

Les naufrages de la terre sont plus fréquents et dangereux que ceux de la Mer. Les désordres sur terre sont de présent si grands que le proverbe est très véritable que l'homme est un loup à l'homme. Vous êtes délivrés de tous ces malheurs et des occasions de péchés sur Mer, si vous avez la prudence de n'admettre en votre vaisseau ou équipage personne qui ne soit de bonne humeur, vertueux et qui vous soit connu. Dieu conduit les hommes par divers chemins à un même port. C'est lui qui a donné dessein du premier vaisseau (10), il ne vous abandonnera dans l'orage : il fera luire son étoile sur vous, si (11) tiendra le timon et vous servira de pilote.

(9) Pris au figuré pour signifier : en bon état.

(10) L'Arche de Noé (Genèse, 6, 14 sq.).

(11) Comme *au contraire*, dans un sens d'opposition, à : *ne vous abandonnera pas*.

Votre état et condition vous fournit journellement mille occasions d'acquérir une très haute perfection pourvu que vous vous en serviez comme il appartient.

Si la sobriété et abstinence ôte le bois et éteint le feu qui allume nos passions et nous porte à mille désordres, votre façon de vivre est un jeûne perpétuel. Il y a peu de personnes sur terre qui se contentassent d'un biscuit d'une livre, d'un peu d'eau pourrie et de quelque morceau de salé et toutefois vous vous tenez heureux quand cela ne vous manque point. A peine y a-t-il un matelot qui jamais ait entrepris voyage de long cours qui n'ait souffert de famines plus grandes que celles de Jérusalem, de Sancerre et de la Rochelle (12). Soyez bien aise de mener une vie si réglée que la vôtre, et d'avoir sans superfluité ce qui est nécessaire pour entretenir votre vie et les forces nécessaires à votre travail ; recevez cela comme venant de la sentence que Dieu a porté contre les hommes, qui les oblige de manger leur pain à la sueur de leur visage. Que si Dieu permet que les choses mêmes nécessaires vous manquent, ayez ferme espérance qu'il ne vous a pas en oubli mais qu'il tient la prunelle de ses yeux arrêtée sur vous et qu'il ne manquera de vous assister.

Les souffrances qui se rencontrent dans l'emploi qu'il a plu à Dieu nous donner ou que nous recherchons de notre propre volonté pour soumettre notre corps à l'esprit et à la raison, ou pour satisfaire pour les désordres de notre vie passée, ou pour mieux compatir aux souffrances de Jésus-Christ, n'est-ce pas l'un des plus puissants moyens qu'aient les chrétiens pour se sauver et acquérir de grands mérites ? Vos souffrances journalières surpassent celles des plus austères Anachorètes, vos lits ordinaires sont une natte ou un sac suspendu au tillac. Vos meilleures cabanes (13) ne sont que des sépulcres. Vous veillez au moins la moitié de la nuit exposés dehors, sur le pont ou sur le tillac, à toutes les rigueurs du chaud, du froid, de la pluie et des tempêtes. Vous faites journellement ce qu'ont fait les plus grands saints : faites-le seulement parce que Dieu en a ainsi ordonné et a attaché toutes ces fatigues à votre condition ; remerciez-le de ce qu'il vous donne même du contentement en votre travail plus que dans l'oisiveté, et vous conservez sans offenser Dieu mortellement. Par cette façon et genre de vie vous satisferez pour vos péchés, plairez grandement à Dieu, et acquerrez des mérites inexplicables.

Si une vie écartée du tracas du monde est extrêmement propre

(12) Jérusalem : au temps du siège par Vespasien ; Sancerre, lors du siège de cette ville par les catholiques, siège qui dura neuf mois ; La Rochelle, en 1627-1628.

(13) Terme synonyme de cabine.

pour avoir l'âme innocente, et pour traiter familièrement avec Dieu, vous êtes si parfaitement retirés que non seulement vous n'avez pas la conversation des hommes mais non pas celle des bêtes ni des oiseaux. Vous vous privez de toutes les choses qui pourraient donner quelque honnête divertissement à vos sens ; faites tout cela pour l'amour de Dieu. Vous avez toujours nécessairement les yeux fixés au Ciel ou sur les eaux : songez qe l'esprit de Dieu est sur l'eau (14) et que Jésus-Christ vous regarde du plus haut du ciel. En quel lieu le silence ou l'obéissance se gardent-ils comme dans un vaisseau ? Faisants ponctuellement l'un et l'autre vous agréez grandement à Dieu.

Après tant de travaux et de souffrances, après avoir couru toutes les mers, quelle récompense ? Un malheureux forban ou pirate, en un moment, vous ravit tout ce que vous avez acquis avec tant de peine et souvent vous mettra à la cadène (15) ou vous ravira la vie. Non, il ne vous ravira jamais le mérite de vos actions, si elles ont été bien faites et pour Dieu. Que si par votre valeur vous surmontez leur mauvaise volonté, une tempête souvent ou vous submergera, ou vous jettera en une côte déserte. Quelle consolation si là vous trouvez Dieu qui vous y attend. Que si vous êtes tant favorisés du ciel que vous fassiez bon voyage, quelle est votre récompense ? Si vous n'espérez rien de Dieu, tout le profit ne va-t-il pas au bourgeois (16) pour la plupart ? Et partant, mes chers amis, si vous voulez rendre votre condition entièrement parfaite, ayez grande opinion de la vacation à laquelle Dieu vous a appelé. Croyez-moi qu'à peine y a-t-il condition capable de plus grande perfection que la vôtre. Pour être parfait, il ne faut que faire et souffrir ce que vous faites journellement : mais il le faut faire et souffrir, non comme des bêtes de charge, mais comme personnes raisonnables et vertueuses, et n'être semblables à des ânes, mulets et chevaux de marée, qui portent ce qui doit être présent sur les tables les plus délicieuses et ne mangent qu'un peu de paille ou des chardons, sont battus comme plâtre et enfin mourants sont jetés en une fosse ou mangés des chiens. Quelque profit que vous fassiez sur mer est fort peu de chose, si vous ne gagnez le Ciel. Ne soyez pas semblables à ces rustauds qui, entrants à Paris, après avoir vu et admiré les beaux palais et maisons vont se coucher en quelque misérable étable. Ne regardez pas le ciel comme des passagers, et par le dehors ; mais comme une chose qui vous appartient et d'où celui qui vous a créés vous voit et contemple sans cesse vos travaux pour vous en récompenser si vous les faites pour lui et avec

(14) Genèse, 1, 2

(15) La chaîne de fer à laquelle on attachait les forçats.

(16) Le mot revient plus bas à la fin du chapitre IX et désigne le propriétaire du navire.

les conditions que je vous ai cotées. Vos souffrances sont telles qu'il n'y a que Dieu qui les connaisse et qui les puisse dignement récompenser. La perfection consiste à faire ce que Dieu veut et le faire comme il veut ; étant de la vacation en laquelle Dieu vous a appelés, vous faites ce qu'il veut. Il ne reste donc de présent qu'à le faire comme il le veut ; c'est ce que je prétends vous enseigner en ce petit traité.

Qu'il est facile de vivre en homme de bien sur Mer

Chapitre IV

Qui considèrera mûrement les profits et avantages que peuvent retirer ceux qui montent sur Mer, même des choses qui coutumièrement en donnent plus d'aversion, telles que sont les famines, les pirates, les orages, les débris (17) et les naufrages, se trouveront, lisants ces chapitres, non seulement consolés dans le plus cuisant de leurs afflictions, mais de plus, se conformant à la volonté de Dieu, se croiront obligés de remercier sa Providence de leur avoir fourni un si puissant moyen pour trouver la vie au milieu de la mort et seront contraints d'avouer qu'il est facile de vivre en homme de bien sur Mer.

Plusieurs sont retenus sur terre et n'ont le courage d'exécuter de nobles et glorieuses entreprises, redoutant l'inconstance de la Mer et des vents. Quelle apparence, disent-ils, d'employer tant de temps à projeter un dessein, de faire tant de frais pour mettre sous voile une flotte et la bien équiper de vivres, d'armes et d'hommes et n'avoir pas assurance qu'elle ne périsse d'une bluette de feu (18) possible à vos yeux et avant qu'elle lève l'ancre et sorte de la rade ; quelle pitié de voir un vaisseau porté d'un bon vent sur une Mer calme et polie comme une glace, tout l'équipage en très bonne santé prendre son repos avec la douceur d'un agréable frais, et qu'un petit peloton (19) blanc, une nuée qui ne paraîtra non plus grosse que le poing, s'approchant sans qu'on s'aperçoive d'aucun changement en l'air ou en l'eau, sans que le vaisseau se tourmente, tout à coup, avant qu'on l'ait bonnement reconnu, ou qu'on ait pu abattre les voiles, ou saisir les vergues (20), envelopper tout le navire avec un tel bruit et fracas qu'en un moment il l'enfonce. Et toutefois ce sont les hasards qu'y

(17) Au sens de *destructions*, comme *bris* (quand le navire se brise sur un rocher.

(18) Petite étincelle.

(19) L'auteur écrit : *ploton*.

(20) L'auteur écrit : *verges*, comme plus loin : *naviger*.

courent journellement ceux qui nous apportent de la civette, de l'or, des épiceries, de l'ivoire et des peaux de Guinée et du Cap Vert.

Quelle horreur d'être des mois entiers battus d'orages, n'entendre que tonnerres et meuglements de la mer, voir les vagues parfois plus hautes que les mâts de nos vaisseaux, les vents donner avec telle furie qu'ils rompent vergues et mâts et agitent tellement un vaisseau, qu'ils le font ouvrir et prendre eau de toutes parts, ou le vont porter sur quelque rocher ou écueil qui les brise comme un verre, et les donne en proie aux monstres marins, qui souvent durant le plus fort des tempêtes les suivaient, comme se moquants de leur infortune, et vomissaient par leurs naseaux des fleuves d'eau pour les abîmer plutôt.

Quelle cruauté qu'il faille mourir comme une bête abandonnée de tout le monde dans une telle extrémité, sans avoir aucune assistance pour le salut de son âme, et sans être armé d'aucun sacrement ! Si toute sorte de mort a de l'horreur en soi, quelle appréhension doit-on avoir de celle-ci qui fait mourir éternellement ! Il n'y a cœur, pour assuré qu'il soit, qui n'en doive frémir. Et qui dira qu'être journellement en tels périls et une infinité d'autres, c'est vivre en paix et repos ? Où est l'homme, pour vertueux qu'il soit, qui ne perde patience en de si étranges aventures ? Si faut-il avouer toutefois deux vérités, l'une que je déduirai plus au long ci-après, savoir qu'il n'y a aucun office ou condition en laquelle, quand Dieu nous y appelle, il ne nous donne des forces et de la capacité pour les bien faire et avec plaisir. La seconde que Dieu ne permet jamais aucun mal que ce ne soit pour en tirer un plus grand bien et que quelque malheur qui arrive à ceux qui sont sur Mer, s'ils le prennent comme de la main de Dieu, ce mal changera en bien et à travers toutes ces difficultés, ou le vaisseau arrivera à bon port, ou si c'est le plus grand bien de ceux qui se trouvent en telle détresse et la gloire de Dieu, faisant naufrage sur mer, ils arriveront à la terre de promission, et persévérant à ma proposition, j'ose bien dire que le tout considéré, les biens qui leur arrivent de toutes ces afflictions sont de beaucoup plus grands et plus importants que les maux qu'ils endurent. Je coucherai ès deux chapitres suivants les raisons de mon dire, et m'assure qu'on les trouvera grandement persuasives, pourvu qu'on les pèse au poids du sanctuaire, c'est-à dire de la raison et de la vraie vertu qui seule peut adoucir les rigueurs de la nature et donner de la satisfaction à une personne qui s'embarquant ne laisse pas son âme en terre, ains tâche de l'embellir et perfectionner en quelque lieu que ce soit.

Preuves tirées du bel ordre et excellente police qui se garde sur Mer

CHAPITRE V

On a grand tort de tenir les Gens de Mer pour des demi barbares; je m'assure que plusieurs qui ont eu jusques à présent telle opinion, s'en départiront après que je les aurai informés de ce qui s'y pratique, voire avoueront que dans les meilleures villes il y a peu de familles où il y ait un si bel ordre et qui soit si religieusement observé que celui qui se pratique dans les vaisseaux de l'Europe. Et afin que ceux qui n'ont hanté la Mer ne se persuadent que ce que je dirai ici n'est pas ce qui s'y fait, mais ce que je juge qui s'y devrait pratiquer, je coucherai en un chapitre ce qui se fait communément en tous vaisseaux et en un autre ce qui s'observe dans les navires où il y a quelques personnes religieuses et qui font profession d'une vertu plus particulière.

Premièrement donc j'ai toujours remarqué dans les villes maritimes catholiques où j'ai été que d'ordinaire, lorsque quelqu'un entreprend un voyage de long cours, avant que de s'embarquer, il met bon ordre à sa conscience. Voire plusieurs font des confessions générales, si leur confesseur le juge à propos, mettent leurs affaires domestiques en bon état, se réconcilient s'ils ont eu quelques inimitiés, prennent congé de leurs amis et créanciers, laissent de l'argent à leurs familles pour vivre et s'entretenir durant leur absence. Le jour qu'ils partent se passe en visites, saluts et courtoisies qui ne cèdent rien à ce qu'il y a de plus poli sur terre. Etant en rade, le capitaine amatelote tout l'équipage, c'est-à-dire, donne à chacun son compagnon qui le doit assister vif et mort, divise tous ces gens de mer en deux bandes, afin que l'une repose tandis que l'autre veille et travaille; donne au maître valet l'ordre qu'il veut être gardé en la distribution des vivres, établit les plats et nomme ceux qui doivent être en chacun sans qu'il soit permis de changer. Un page et un garçon d'ordinaire en a autant en quantité et qualité qu'un homme fait et tous suffisamment. Cela fait, chacun pratique le dû de sa charge, sans que personne soit toléré, s'il s'ingère d'entreprendre sur celle de son compagnon : personne ne quitte sa garde sans en être relevé. On vit sobrement quoique de choses grossières. Le travail, le repos et les repas sont réglés ; l'heure des prières est arrêtée qui se font toujours le matin avant que déjeuner et le soir avant souper. Par les ordres de France, d'Espagne, d'Angleterre et de Hollande, qui jure Dieu, doit être attaché au mât et battu du cartier, ou payer amende pécuniaire. Si quelqu'un emporté de colère, frappe du poing ou d'une corde, il est calé trois fois et battu de l'escouade. S'il tire le couteau, bien qu'il n'en frappe point, il est percé avec le couteau au travers de la

main contre le mât. Celui qui tue quelqu'un est attaché au dos du mort et tous deux jetés en mer. Si quelqu'un menace ou fait tort au capitaine ou officiers, perd la vie.

Personne ne sort du navire sans congé, ou ne reçoit aucune lettre du dehors, ou n'en envoie sans être vue du capitaine. Au premier mot ou coup de sifflet d'un supérieur qui a commandement, on les voit courir d'un bout du vaisseau à l'autre, haler sur les cordes, monter aux hunes, ferler les voiles, se jeter en mer pour boucher une voie d'eau, et s'exposer à toutes sortes de périls, même de leur vie, et si celui qui a pouvoir les châtie, vous voyez un pauvre matelot hausser les épaules, et supporter sans mot dire les coups de corde qu'on lui décharge. La cloche sonnant, on se rend sur le pont ou tillac en un instant, soit pour le quart soit pour les prières durant lesquelles les Quartiers-maîtres visitent si quslqu'un y manque, ou y garde telle révérence qu'il doit. Ne voilà pas un ordre ravissant? En quel lieu y a-t-il une clôture plus grande ou obéissance plus ponctuelle?

Pour la pauvreté les vivres y sont fort grossiers : l'appétit que donne l'air marin supplée à tout et sont de soi suffisants pour la nécessité, pourvu qu'ils ne se pourrissent ou manquent par la longueur du voyage ; leurs bidons ou gamelles, où ils boivent et mangent sont de bois ; le tillac leur sert de table ; leur lit est un vrai sépulcre et les mieux équipés n'ont qu'une natte ou matelas. Si leur dormir est court et interrompu, aussi leur travail est fort modéré. Leurs habits ne servent point aux yeux d'autrui mais sont tels que la seule nécessité demande. La plupart n'en ont que de toile. La netteté toutefois est très grande. On ne verrait pas entre deux tillacs la moindre ordure. Il n'y a maison ni palais sur terre qui soit si nette et si souvent balayée et lavée.

Pour la chasteté, les vices qui ne se nomment point y sont châtiés de mort, et qui ferait entrer de nuit une femme dans un vaisseau serait calé trois fois.

Pour les malades, il y a un chirurgien qui a gros gages et qui doit avoir son coffre assorti de tout ce qui est nécessaire pour les plaies et maladies, qui les doit assister avec toute charité, sans prendre rien d'eux.

Avant que quelqu'un meure, on l'expose enseveli décemment sur le tillac, et après les prières, on lui attache un boulet aux pieds, et le jetant en mer aval le vent, avec un tison de feu, on tire par honneur à mont le vent un ou plusieurs coups de canon, selon la qualité du défunt.

S'il y a un aumônier ou religieux dans le bord, il fait le catéchisme souvent, ou leur lit la vie des saints, entend les confessions, dit

la messe, prêche les dimanches, fait chanter les vêpres et assiste les malades.

Ordre que tiennent sur Mer ceux de notre Compagnie

CHAPITRE VI

Dans les vaisseaux que parfois nous sommes obligés d'affréter, afin de pouvoir pratiquer avec plus de liberté nos fonctions religieuses, et nous mieux disposer aux travaux et vertus qui nous sont nécessaires pour la conversion des Canadois, des Brasiliens, du Paraquay et autres que nous avons entrepris pour l'amour de Dieu de cultiver, selon notre institution et vocation, à peine pourrait-on croire le bon ordre qui se garde très religieusement dans le vaisseau, par le règlement des heures distribuées selon les actions de la journée. A la pointe du jour, tous les matelots font ensemble la prière à haute voix, selon l'ordinaire de la mer. Ensuite on les catéchise et un des nôtres leur explique chaque jour quelque article de la foi. Se commence par après l'heure de notre méditation au son d'une cloche et au même se finit : à l'issue de laquelle se dit l'*Itinéraire* (21) et les Litanies des saints. Quand le calme le permet, l'on célèbre la sainte messe dans le navire, à laquelle les autres religieux communient et bien souvent quelques-uns des nautonniers, les uns après les autres. C'est ainsi que les trois premières heures de la journée se passent en prières et dévotions. Durant le jour à quelque heure plus commode, un jésuite lit aux matelots quelque livre spirituel ajusté à leur portée. Lorsqu'il est permis, hors les heures de silence, de s'entretenir par ensemble, on parle de bons discours et choses convenables à notre profession, la discussion desquelles sert aux esprits d'un entremets non moins utile que délicieux. Je vous en ai fourni quelques-uns aux *Entretiens* que j'ai couché au livre 19.

Sur la brume, on sonne publiquement le *Salve Regina*, l'examen de conscience ; on expose à tous ceux du navire quelques points des principaux de la doctrine chrétienne, après on chante le *Salve Regina*, et d'autres prières auxquelles on ne manque jamais de faire l'acte de contrition et après avoir dit le *Confiteor*, le prêtre donne l'absolution générale pour finir la journée.

Les samedis, se chantent les Litanies de Notre-Dame en musique, composée de voix et d'instruments, s'il y en a dans le vaisseau ; et le vendredi le *Miserere*, avec quelque chant dévot ou bien on explique quelque point de la Passion de Notre-Seigneur. Avec telles pratiques vous voyez tous ces pauvres matelots modestes comme des religieux.

(21) Formulaire de prières contenu au bréviaire et qui se récite au début d'un voyage.

L'on n'entend aucun jurement échapper de leur bouche, point de paroles messéantes ni de mauvaise odeur. Les querelles en sont tellement bannies et la concorde mutuelle y est si bien gardée, que ces navires pourront se comparer aux maisons les plus religieuses, tant sont efficaces les fréquentes exhortations à la vertu, quand principalement elles sont animées des exemples de probité et qu'on fournit amiablement à ces pauvres gens, leurs petites nécessités : véritablement c'est un petit paradis.

Conclusion des précédents chapitres

CHAPITRE VII

Posé l'ordre que j'ai dit au chapitre sixième que tous les capitaines jurent qu'ils feront garder, je vous demande en quel lieu vit-on plus aimablement et plus religieusement et mène-t-on une vie si bien réglée et si éloignée des délices et débauches, quelle crainte peuvent-ils avoir de la mort ? « *Minus mortem timet* », disait jadis Végèce (22), *qui minus deliciarum novit in vita.* Celui-là ne redoute point la mort qui ne se laisse point emporter aux délices et folies du monde. Mais plutôt disons mieux, quel profit ne peuvent-ils pas tirer de la pensée de la mort, qui doit leur être si fréquente ? Car ce n'est pas sans raison qu'Anacharsis (23) interrogé s'il croyait qu'il y eut plus d'hommes morts que de vivants, avant que de répondre demanda en quel rang on voulait mettre ceux qui voguent sur mer et que Bias (24) en un pareil sujet dit que ceux qui étaient sur mer n'étaient distants de la mort que de l'épaisseur d'une planche. Penser que tous les jours sont notre dernier jour, c'est le moyen d'acquérir en bref un trésor de vertus.

Pour les tempêtes, famines, combats et maladies qui sont si horribles et fréquentes sur mer, ce sont autant de maîtres qui apprennent efficacement à craindre Dieu et le péché, puisqu'un petit tourbillon de vent est capable de renverser toutes vos espérances. Il n'était pas besoin que Platon prît tant de peine à chercher un lieu qui fût souvent agité de terre-trembler, pour là philosopher sérieusement et enseigner le chemin de la vertu à ceux qui le voulaient suivre par l'appréhensiou de la mort ; il ne fallait que monter sur mer ; il

(22) Auteur latin qui vivait à la fin du IVe siècle et a écrit sur l'art militaire. Le 5e et dernier livre de cet ouvrage concerne la marine.

(23) Scythe d'origine, visita la Grèce où il devint l'ami de Solon (589 avant J.-C.). Ses maximes morales le rendirent célèbre.

(24) Un des sept sages qui vécut à Priène, au VIe siècle avant J.-C. Comme le précédent, il n'a point laissé d'ouvrages mais on a recueilli de lui quelques maximes.

se fût vu là continuellement bersé et toujours sur les frontières de l'autre vie.

Que de vœux, que de prières, que de réconciliations se font devant (25) un combat, durant les tempêtes, famines ou maladies de mer ! Tout le monde est saint, quand on n'est pas sain, ou qu'on craint de ne pas l'être longtemps.

A plusieurs ces afflictions servent de Purgatoire et mourant comme il faut, et comme ils font, ils vont droit en Paradis, et en même instant qu'ils rendent leurs esprits, ils ne voudraient pas être morts d'autre mort non pas même pour tout l'or du Potoze (26) ou les perles de l'Orient.

Je dis davantage : plusieurs eussent été damnés, s'ils ne fussent morts dans les combats ou dans les tempêtes soudainement. Que peut-on dire de plus précieux que cela ? C'est un coup de prédestination pour plusieurs d'avoir été étouffés dans les eaux. Oh ! que les jugements de Dieu sont bien différents de ceux des hommes ! Plusieurs mal informés estiment supplices les choses qui sont en soi de très grandes faveurs. Toute personne bien sensée tiendra toujours pour précieux les périls et hasards qui nous font, quoique souvent malgré nous, acquérir le ciel.

Ç'a été sur mer que Notre-Seigneur a traité souvent avec ses disciples, et leur a enseigné les secrets et mystères du Ciel ; c'est là qu'il leur a apparu et communiqué de très grandes faveurs. Il se plaisait à les voir occupés à la pêche et autres fonctions de la mer et ne jugea personne plus propre à ses hautes entreprises ni plus capable de la vertu et sainteté qu'il était venu enseigner au monde que des pêcheurs. Ce fut des gens de mer qu'il prit pour instruire et montrer aux hommes de la terre le chemin du ciel. Bref, ç'a été sur mer que de très grands saints ont acquis leur sainteté, comme nous verrons ci-après.

Cela posé, je vous fais juge si, nonobstant les difficultés, peines et travaux, qu'on endure sur mer, il n'est pas facile de vivre en homme de bien.

De pareil nombre de chrétiens qui vivent sur mer ou sur terre, desquels il y en aura plus de sauvés

Chapitre VIII

L'expérience, la raison et l'ordre de la Providence de Dieu me font croire que ceux qui vivent sur mer, comme nous venons de dire

(25) Au sens de *avant*.

(26) Le Potosi, en Bolivie, célèbre par ses mines d'argent. Il y a aussi au Mexique une ville de même nom avec également de riches mines d'argent.

aux chapitres précédents, sortants de cette vie, vont infailliblement au Ciel. L'expérience qui a donné cours à ce commun dire : *Telle vie telle mort*, nous en fait leçon plus souvent que tous les jours et ce qui arrive au contraire est tenu pour un petit miracle. Il n'y a famille au monde qui soit si bien policée ; où les prières se fassent si réglément; où la tempérance, chasteté, obéissance, paix, concorde, silence, clôture soient si exactement observées que dans un vaisseau ; où les heures et occupations du jour et de la nuit soient mieux distribuées ; où la discipline soit plus inviolablement gardée ; où les souffrances soient plus grandes : bref où les plus nobles actes des vertus se pratiquent avec plus de ferveur. Ce que m'avoueront sans contredit ceux qui ont la connaissance de la vie que l'on mène sur terre et sur mer, et spécialement les confesseurs qui expérimentent journellement qu'en un mois ou deux qu'un matelot a été sur terre, il aura commis plus de péchés qu'en deux années sur la mer, et suis certain qu'on entend des personnes de mer qui se trouvent dans les combats et les lieux les plus écartés et dangereux de la mer qui passent les années entières sans offenser Dieu mortellement. Si donc la raison dicte que le mouvement continu est de même nature en la fin qu'au commencement et qu'il se fait un tissu de nos actions quoique libres dont pour l'ordinaire les parties ont de la ressemblance les unes aux autres, qui trouvera à redire si je conclus que la vie de mer étant si vertueuse, constante et bien réglée, la mort qui arrivera sur mer ne pourra être que sainte et précieuse et que comme ès pays chauds le cygne en mourant ne chante point autrement que comme un cygne, ni le corbeau que comme un corbeau, ainsi que l'homme de mer finit en homme de bien et le vicieux en vicieux. Et l'ordre de la Providence divine requiert que sa bonté et fidélité n'abandonne pas en un passage si terrible celui qui, tant qu'il a vécu, a toujours eu une volonté conforme à la sienne et que la rigueur de sa justice paraisse finalement sur celui qui néglige de le servir.

Oui, me direz-vous, mais sur la mer plusieurs meurent sans les sacrements ? A cela je vous réponds que, dans les flottes et vaisseaux bien réglés, il y a des prêtres qui leur confèrent tous les sacrements. Mais encore posons que cela ne soit pas, comme de fait cela est rare, encore je persévère en mon avis, et dis que bien que sur mer ils soient souvent accueillis de toute sorte de mesaises et que sur terre rien ne leur manque, il y en a encore entre les catholiques de pareil nombre plus de sauvés sur mer que sur terre. La raison évidente en est parce qu'ils font sur mer de meilleurs actes de contrition et plus souvent on se dispose plus vivement à la mort, on se flatte moins de l'espérance de la vie, on est moins diverti par les tendresses d'une femme et soins d'un ménage, on traîne moins dans la langueur d'une piquante maladie, on fait des vœux plus ardents, on se récon-

cilie plus sincèrement avec ses ennemis, la conscience mord plus serré en ce temps qu'en nul autre, on a plus de dévotion que jamais, à cause de la crainte et du péril évident, Dieu inspire de plus fortes pensées, la mort de ceux que nous voyons emportés d'un coup de mer devant nos yeux nous prêche plus efficacement, tout crie que nous soyons gens de bien, les morts qui durant un combat tombent à nos pieds, les blessés que nous voyons, l'ennemi qui nous porte le coup de mort; bref, l'extrême péril où nous nous voyons nous emplit de mille bonnes pensées. Oh ! qu'il fait bon voir de pauvres matelots se préparant à un combat ou au milieu d'une tempête, n'ayant point de prêtre, demander pardon les uns aux autres. Ah ! qui pourrait expliquer leur humilité, contrition, et tendresse de dévotion avec laquelle ils se disposent à la mort.

S. Bernard (27) qui était de son temps en singulière vénération par tout le monde, à cause de la sainteté de la vie, éloquence et doctrine, ayant reçu commandement de Dieu et du Pape Eugène, l'an 1146, de prêcher la croisade et les indulgences pour tous ceux qui s'emploieraient à la délivrance des chrétiens de la Palestine, grava si avant le désir de les secourir dans le cœur de Louis, dit le Jeune, et de toute la France, ès Etats tenus à Vézelay, et fit à cette occasion tant de miracles pour confirmer que telle était la volonté de Dieu, que les villes et bourgades se trouvèrent quasi dépeuplées ; de sorte que, comme l'histoire ajoute, il ne resta pas un homme pour sept femmes. Or, cette généreuse troupe, ayant passé la mer et ayant été pour la plupart malheureusement défaite après des combats plus qu'humains, le roi même ayant été en danger de sa personne, cette nouvelle rapportée en France pensa faire mourir de regret et de confusion saint Bernard, chacun le tenant pour un imposteur, voyant un tel succès (28) après des promesses d'une victoire certaine.

En cette grande désolation, Dieu commanda à l'abbé Jean (29), qui menait une vie fort sainte, de mander à l'abbé de Clairvaux qu'il ne s'affligeât point pour cela, que c'était un coup admirable de l'amour et providence de Dieu envers les Français, dont la plupart de ceux qui y étaient morts avaient été sauvés et qu'il avait permis que leur avant-garde s'éloignât trop de leur arrière-garde et que les mécréants gagnassent la montagne qui les séparait les uns des autres, afin de les obliger de se mettre en bon état, à lui demander pardon pardon de leurs crimes et péchés, puis les voyant en bon état, les prendre en cette disposition et en faire des saints, où la plupart eût

(27) Cf. Vacendard, Vie de Saint Bernard, t. II,ch. 27 et 31.

(28) Au sens général de *résultat*.

(29) Cf la lettre de l'abbé Jean de Casamario, n. 386 dans la corres- de S. Bernard (PL, 182, col. 582-91).

été damnée, s'ils fussent trépassés en leurs lits. Ce qui consola grandement saint Bernard et lui fit adorer l'abîme des jugements de Dieu, aussi bien que depuis à sainte Thérèse, lorsque tous ceux qui avaient passé la mer avec le roi Sébastien furent défaits et tués pour la plupart en Afrique (30).

Posées ces deux histoires qui sont si célèbres dans les écrivains de France et de Portugal, je demande, et sur mer et sur terre, dans ces combats et horreurs, y en eut-il plus de sauvés que de damnés ? La réponse est claire, puisque Dieu même a révélé que quasi tous avaient été sauvés et que pour ce sujet il s'était servi de ce divin stratagème. S'ils ne fussent montés sur mer et se fussent trouvés en ces détresses, ils n'eussent pratiqué avec tant de ferveur les vertus qui leur ouvrirent le Ciel. Permettons donc que Dieu manie le monde comme il lui plaît et nous fasse du bien malgré nous. Il saura bien à travers tous ces orages nous faire arriver au Havre de Grâce (31) et surgir en la terre des vivants, même sans confesseur. Car il ne faut pas se persuader que les soldats qui moururent en ces deux batailles eurent chacun leur confesseur. Quand on voit que tout manque ici-bas, on a recours au ciel et chacun se jette dans le sein paternel de Dieu : la crainte a été la première qui a introduit la sagesse au monde (32) et qui a planté dans les cœurs la piété. Aussi est-ce la même qui la nourrit.

Il y a des poissons qui jamais ne se laissent mieux prendre que dans les orages de l'Océan et il y a des âmes que Dieu semble ne pouvoir prendre s'il ne soulève quelque tempête, qui leur donne appréhension de perdre la vie. Dieu est si essentiellement bon qu'il ne nous envoie jamais aucune affliction que ou pour châtier les péchés que nous avons commis ou pour nous empêcher de tomber en péché. S'il nous afflige pour les crimes déjà passés, nous devons croire que, sa charité ne punissant pas deux fois un même péché, puisqu'il le punit en ce monde, il n'a pas envie de le punir en l'autre. Que si notre conscience ne nous remord d'aucun péché, persuadons-nous que notre lâcheté avait besoin d'un tel préservatif et qu'en nous menaçant il empêche que nous ne l'offensions.

Surtout n'oublions jamais cette vérité que c'est en ses plus fortes colères que Dieu fait éclater ses plus grandes miséricordes. Ajoutez ce que nous avons montré autre part que, puisque la marine contribue grandement à la gloire de Dieu, à la publication de son Evangile et amplification de l'Eglise, puisqu'elle est si utile voire nécessaire à

(30) L'expédition eut lieu en 1578.

(31) Par allusion au nom donné primitivement à la ville du Havre, quand elle cessa de s'appeler Ville française.

(32) Allusion au Ps. 110, 10 : initium sapientiae timor Domini.

tous les états de la République, puisque la vie que mènent les matelots est si parfaitement bien réglée, que les désordres considérables ne sont point tolérés, que l'expérience journalière fait connaître que les mêmes qui ont vécu sobrement, paisiblement et religieusement sur mer, étant en terre emportés des mauvais exemples et occasions journalières qu'ils ont d'offenser Dieu, vivent avec la même licence et les débauches qu'ils voient pratiquer, je veux croire que Dieu qui donne de si puissants mouvements intérieurs et assiste charitablement ceux qui ont recours à lui dans les horreurs des tempêtes et combats, on peut conclure (laissons toutefois le tout aux secrets et adorables jugements de Dieu) qu'il est probable que de pareil nombre de chrétiens catholiques qui meurent sur mer et sur terre, il y en a un plus grand nombre de sauvés sur mer que sur terre.

En quoi consiste la vertu des gens de mer

Chapitre IX

Plusieurs et sur mer et sur terre, sont tenus pour dévots et vertueux, et ne le sont pourtant nullement. C'est une erreur, voire une hérésie de dire qu'un pauvre homme dans le travail de sa vacation, un pauvre soldat sous les armes et un matelot sous voile, qui pratique et le trafic et les armes sur mer, ne puissent être parfaits. La vraie vertu est une vertu d'œuvres et non de paroles : pour l'ordinaire les matelots savent mieux travailler que discourir, et se sauver par la pratique des solides vertus que de parler de la même vertu.

Où que vous soyez et en quelque condition que vous viviez, demeurons d'accord premièrement que la perfection, vertu et dévotion consiste en la charité et vrai amour, lequel originairement en Dieu est le Saint-Esprit, et comme un excellent rayon de la Divinité qui emporte avec soi toutes les perfections, lequel s'unissant à la substance de notre âme, l'embellissant et rendant agréable à la divine majesté, lui donnant le moyen de garder en toute vacation ses commandements, pratiquer la vertu et fuir le vice, s'appelle grâce, lequel faisant des saillies sur le prochain se nomme charité et lequel nous faisant opérer tout cela soigneusement, fréquemment et promptement, s'appelle dévotion.

De plus l'expérience a fait connaître qu'il n'y a rien de plus puissant pour nous faire acquérir et conserver cet amour de Dieu, que de penser souvent que le dessein final que Dieu a eu en nous créant, n'a pas été de faire un homme pauvre ou riche, matelot ou laboureur, mais de l'enlever un jour au ciel, et le rendre participant de toutes ses félicités, à tel si (33) qu'il emploie à aimer et servir Dieu,

(33) A condition.

son être, ses forces, ses moyens, et vivre raisonnablement dans sa condition ne faisant à autrui ce qu'il ne désirerait lui être fait.

Il n'y a rien si facile que d'aimer. Il n'y a rien pour sauvage qu'il soit qui ne se fonde et résolve (34) en amour. Il n'y a rien si digne d'être aimé qu'un objet qui enferme en soi toutes les beautés et bontés imaginables, qui sont les plus puissants attraits de l'amitié. L'aimer c'est naturel ; ne le pas aimer, c'est monstre. Admirons donc la sagesse de Dieu qui a mis toute la perfection de l'homme à aimer son créateur et son sauveur, à aimer un bien infini, qui ne peut être haï que du démon.

Pour vivre sur mer conformément à ces deux vérités, j'estime que voici à peu près ce qu'il faut pratiquer. Je voudrais donc qu'avant de monter sur mer, on avisât mûrement quel est le dessein qui nous porte à nous embarquer, et s'il ne répugne à l'amour et au service de Dieu.

2. Quel est l'humeur du capitaine, officiers et autres avec lesquels vous entrez dans le vaisseau et si vous pourrez avec eux vivre en homme de bien.

3. Que vous donniez ordre à votre conscience et à votre famille avant que de vous embarquer.

4. Qu'étant en mer vous apportiez tout soin à bien travailler, vous acquittant parfaitement de la charge entreprise.

5. Que vous soyez doux et traitable, pratiquant les vertus propres de votre état, et que vous vous absteniez des vices ordinaires de la mer.

6. Qu'étant de retour vous rendiez compte à Dieu de votre âme, au bourgeois de votre négociation et à votre famille de vos intérêts.

(Ce sont ces six points que le P. Fournier développe dans les chapitres suivants. Nous ajoutons ici, en l'empruntant au livre III de son ouvrage, le chapitre sur l'aumônier).

Des officiers nécessaires dans un vaisseau pour être bien policé. De l'aumônier

Chapitre XIX

Les directeurs qui équippent un vaisseau pour faire un voyage de long cours doivent avoir autant d'égard à se fournir d'un bon aumônier qu'ils apportent de soin à le pourvoir de biscuit. C'est une cruauté insupportable d'envoyer par exemple un navire en Guinée ou autres lieux esquels d'ordinaire il meurt au moins le tiers de l'équipage, et ne le fournir de personne qui les puisse consoler en leurs afflictions et leur administrer les sacrements à la mort, qu'on ne dénie pas même aux plus grands criminels qu'on exécute sur terre. Dans les flottes de France c'est l'intention du roi qu'il y ait en cha-

(34) Le texte a ici fautivement : *résoudre.*

que vaisseau un aumônier. Nous le voyons toujours pratiquer dans les armées navales et suivant l'ordre des montres (35) et payements d'officiers, il est mis après le lieutenant.

On doit choisir pour cette charge un homme de bien, craignant Dieu, de bon exemple, pieux, charitable, et qui corrige les désordres qu'il verra, plutôt par douceur que de paroles aigres, que l'humeur du vulgaire des gens de mer n'est capable de supporter.

Son devoir est de faire les prières tous les matins, après le quart levé et qu'on a lavé le navire. Pour cet effet, la cloche ayant sonné, il se met en haut au devant de la dunette, proche le mât d'artimon, la face tournée vers la proue du vaisseau, et tout l'équipage étant monté sur le pont ou tillac, quand tous sont agenouillés, la face vers lui, il entonne à plain chant le *Veni Creator*, que tout l'équipage poursuit en pareil ton, l'aumônier entonnant toujours le commencement de chaque verset. On dit par après à même ton les litanies de Sainte Vierge ou de tous les saints ou de l'ange gardien ou autres, que l'on distribue selon les divers jours de la semaine. Finalement on conclut par ce verset : *Domine salvum fac regem* etc, que tous répètent trois fois, avec le *Gloria*. A la fin ou plutôt avant que dire : *Domine salvum fac regem*, l'aumônier dira à haute voix, distinctement : « Nous vous remercions, grand Dieu, vous aussi, Sainte Vierge, et nos anges gardiens, de nous avoir conservés cette nuit ; si nous vous avons offensé en quelque chose, nous vous en demandons très humblement pardon ; nous vous offrons nos vies, nos paroles et tout ce que nous ferons aujourd'hui à votre gloire et au salut de nos âmes ; nous vous supplions de nous donner bon voyage, que nous puissions bien faire notre négoce, et surtout que nous ne vous offensions point. Nous proposons fermement de nous garder de tout péché mais spécialement de jurer ou excéder en paroles. Donnez-nous-en la grâce par les mérites de votre Fils. Amen ». Et pour lors ayant chanté le *Domine salvum fac regem*, et le *Pater* tout bas, le maître d'équipage donnant un coup de sifflet, tous se lèvent criant *Vive le roi*. Après quoi on leur donne à déjeuner et jamais devant les prières.

Le soir pareillement, après qu'on a levé la garde, et posé les sentinelles, avant que souper, au son de la cloche, tous montent en haut comme le matin, et l'aumônier étant à genoux, entonne le *Salve Regina* que tout l'équipage poursuit à même ton, ou au lieu de cela l'*Ave maris stella*, puis l'*Exaudiat* tout du long ; l'aumônier commençant toujours chaque couplet et disant à la fin l'oraison pour le roi. Après j'avais de coutume, lorsque j'ai fait cette charge dans l'armée de sa Majesté très chrétienne, de prononcer tout haut le plus

(35) Revues.

distinctement que je pouvais, l'acte de contrition en français en ces termes :

« Mon Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, qui êtes mon Créateur et Rédempteur, je suis marri de tout mon cœur de vous avoir offensé, parce que vous êtes mon Dieu et que je vous aime plus que toutes les créatures, que je voudrais plutôt perdre que de pécher. Je propose moyennant votre grâce de confesser tous mes péchés. et ai une ferme résolution de n'y plus retourner, et de m'éloigner des occasions de péché et de faire la pénitence qui me sera imposée ». Et cela dit, après que tous ensemble avaient prononcé le *Confiteor*, je me levais et leur donnais l'absolution générale, en disant le *Misereatur* et *Indulgentiam* et peu après le maître (36) ayant donné le coup de sifflet, à l'ordinaire tous criaient *Vive le roi* et on leur donnait à souper.

Pour la messe la coutume est de la célébrer en terre, lorsqu'on est en quelque rade, encore qu'elle soit déserte, ou bien dans le vaisseau, lorsqu'il touche à terre. Autrement il y a des théologiens qui ont soutenu qu'on ne la pouvait dire sur mer, pour les inconvénients qui pouvaient y survenir. Mais depuis que l'art de naviguer s'est perfectionné, et qu'on a connu qu'en la plupart des mers on prévoit une tempête, demi-heure avant qu'elle arrive, quelques-uns ont inventé des calices dont la coupe est suspendue de même façon que les boussoles, et avec cela disent la messe durant le voyage sur mer, sans crainte que le calice ne verse. Mais pour moi je trouve ces calices beaucoup plus difficiles et incommodes que les communs. Et lorsque j'ai été dans de grands vaisseaux, comme dans l'Amiral de l'armée, dans la Couronne et semblables grands bâtiments, auxquels de beau temps on est presque aussi ferme que sur terre, je l'ai vu célébrer avec des calices communs et me souviens que l'an 1638, le jour de l'Assomption, Monseigneur l'Archevêque de Bordeaux (37) l'a célébré dans son amiral, et moi avec plus de quatre ou cinq aumôniers, la célébrâmes pareillement sur la devanture de la dunette, où il y avait un autel magnifiquement paré et une grande voile tendue dessus, sans que jamais il y eut occasion de la moindre appréhension. Les Pères Capucins faisaient le même. Bref pas un de ceux qui avaient des ornements ne faisaient difficulté de la célébrer dans leur bord, avec des calices ordinaires, sans que je sache qu'il en soit jamais arrivé d'accident. Quand nous allons aux Indes nous faisons le même et nos Pères ne manquent jamais de célébrer quand le temps le leur permet. Il me souvient qu'en d'un de nos voyages de Canada, quelques-uns des nôtres ayant fait faire tels calices, en reçurent de grandes incommodités, et ne manquèrent, étant arrivés, de les ren-

(36) Le commandant.
(37) Henri d'Escoubleau de Sourdis.

voyer en France, et les faire fondre à l'ordinaire. Et de fait c'est folie de croire que lorsqu'un vaisseau roule, et est agité de gros temps, un calice quel qu'il soit puisse tenir sur l'autel, vu qu'à peine les hommes peuvent se tenir sans tomber. De beau temps il n'y a rien qui empêche de se servir des communs.

Il y en a qui gardent cette pratique qui est très judicieuse de ne célébrer point qu'ils ne voient le temps fort beau et pour lors consacrent plusieurs petites hosties, qu'ils gardent dans quelque boîte d'argent, en lieu décent et retiré, ou bien qu'ils portent avec eux, tant afin de se communier tous les jours et satisfaire à leur dévotion particulière, que pour donner le viatique, ou communier les malades du vaisseau, ou ceux qui le désirent pour leur consolation. Et pour lors il est bon d'avertir l'équipage du lieu où repose le Saint-Sacrement, afin qu'ils se souviennent de se comporter avec respect et retenue, lorsqu'ils en approchent. Si le temps n'est beau, le dimanche, on se contente de dire la messe sèche (38) sans consacrer et on fait au commencement l'eau bénite, pour entretenir la grande dévotion que de tout temps les matelots ont à l'eau bénite et à la fin on donne la communion à ceux qui s'y seront disposés.

Avant les combats, tempêtes, coups de mer ou autres accidents, où on se trouve en danger de mort, si le temps le permet, il faut entendre la confession de tout l'équipage, ou si le temps ne le permet, réciter hautement (39) l'acte de contrition, et après le *Confiteor* dit par tous les assistants, et s'être tous réconciliés, et avoir pardonné à leurs ennemis, selon qu'il a de coutume de se pratiquer entre les matelots les plus sauvages, l'aumônier donnera solennellement l'absolution sacramentelle et s'il juge à propos de les communier tous ou quelques-uns, il le pourra.

Sur la Méditerranée, l'aumônier des galères est obligé de dire la messe sur le port ou en terre, d'où les forçats et officiers l'entendent et aux quatre bonnes fêtes (40) les confesser et communier, et lorsque les galères vont en mer, d'y suivre comme les autres officiers.

Durant les combats, il doit être avec le chirurgien, au pied du grand mât, et ne partir de ce lieu là, non plus que le chirurgien, afin que là il puisse confesser, et communier les blessés qui y viennent pour se faire panser. Si toutefois quelqu'un est si fort blessé sur le tillac qu'on ne puisse le transporter sans péril de mort, il faut qu'il y aille pour l'assister, mais allant aux coups pour l'exercice de sa

(38) Messe consistant dans la simple récitation des prières sans consécration.

(39) A voix haute.

(40) Equivalent de notre expression : grandes fêtes. C'étaient Pâques, la Pentecôte, la Toussaint et Noël.

charge, il se souviendra de ne porter avec soi le Saint Sacrement, ains le laisser en quelque lieu décent, et aviser le capitaine ou autre du lieu où il est ou bien le consommer au préalable.

Je me suis trouvé parfois en des vaisseaux où, venant un ordre du général qu'on envoyât promptement une chaloupe armée en guerre, pour harceler l'ennemi qui se présentait, ou aller en sentinelle en lieu fort périlleux, ceux qui avaient ordre de s'embarquer songeaient plutôt à leurs armes qu'à se mettre en bon état et voyant que personne ne me demandait l'absolution, je m'approchai du bord et leur demandai si avant qu'exposer leur vie pour l'honneur du roi et le salut de leur pays, ils ne voulaient pas me témoigner par quelque acte extérieur qu'ils désiraient se réconcilier à Dieu et à leurs prochains et étaient marris de l'avoir offensé. Et tous me criant que oui, et récitant le *Confiteor*, je leur baillai l'absolution sacramentale. Il est vrai que parce que je voyais peu de disposition en quelques uns, mon intention fut pour lors de ne la donner que sous condition et à ceux-là seulement qui étaient suffisamment préparés.

Il est bon qu'une fois après les prières, il fasse savoir à tout l'équipage qu'il est là pour les assister tous, en ce qui concerne leur âme, qu'il n'y a cas au monde qu'il ne puisse absoudre. Que s'il y a quelqu'un qui ne soit suffisamment instruit des choses que tout chrétien doit savoir, il l'instruira très volontiers en particulier et qu'il les supplie tous de le faire avertir, incontinent que quelqu'un tombe malade, afin qu'il puisse lui donner les sacrements et la consolation que tout chrétien doit et peut attendre en ce temps.

Bref tant qu'un aumônier est dans un vaisseau, il doit se souvenir qu'il est obligé en conscience à conférer tous les sacrements et rendre à tous l'assistance qu'ils auraient sur terre de leurs curés. Et cette obligation naît de deux chefs : l'un de justice, puisqu'il reçoit loyer (41) et gages pour ce sujet ; l'autre de charité, qui oblige tout homme en cette extrême nécessité d'assister son prochain de tout ce qu'il peu pour lui aider à se sauver, et la pratique en est telle dans les vaissaux bien réglés où il y a des aumôniers qui ont de la vertu et savent le dû de leur charge. Il n'y a que deux ans qu'une femme accoucha dans le voyage du Canada et que l'un des nôtres conféra dans le vaisseau tous les sacrements qu'un prêtre peut conférer.

Pour ce qui concerne l'ordre qu'on tient pour les morts, les catéchismes et brèves exhortations qu'il pourra faire de fois à autre j'en traiterai ci-après et plus amplement en la fin de cet ouvrage.

(*A suivre*).

(41) Traitement.

CHRONIQUE

Publications récentes

— Le volume X de l'*Histoire de l'Eglise* dirigée par MM. A. Fliche et V. Martin embrasse une époque dont le titre marque assez l'attachant intérêt : *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe* (590-757). C'est donc l'Eglise du haut moyen-âge dans son magnifique élan d'expansion et d'organisation que fait revivre la plume de MM. Louis Bréhier et René Aigrain. Stimulé par la poussée des invasions barbares, un monde nouveau se crée dont la papauté utilise avec plus ou moins de bonheur les possibilités spirituelles Le génie d'un S. Grégoire le Grand domine la série des Pontifes qui se succèdent durant ce siècle et demi. Pour nous dire ce que fut en Orient l'impulsion donnée par ce merveilleux organisateur nul n'était plus qualifié que M. Louis Bréhier. M. René Aigrain, désigné lui aussi par ses travaux antérieurs, nous retrace l'histoire de l'Occident dans un style un peu sec mais qui a tout le mérite de la précision.

Cette période d'action n'enrichit guère, en vérité, le patrimoine littéraire de l'Eglise. Deux noms s'inscrivent pourtant dans l'histoire de la spiritualité : ceux de S. Grégoire et de S. Maxime le Confesseur. Le *Pastoral* du premier et ses *Morales sur Job,* sans être d'une grande originalité, ont exercé une influence considérable sur l'ensemble de la doctrine traditionnelle. Quelques lignes de M. Louis Bréhier (p. 500) suffisent à faire connaître l'œuvre théologique du second qui est un témoin éminent de la spiritualité orientale, mais il convenait que l'historien portât le meilleur de son attention sur le rôle joué par Maxime dans la querelle monothélite, où celui-ci devait trouver le martyre. Un paragraphe a été consacré opportunément à l'hagiographie byzantine : on aurait pu faire remarquer l'importance de ces textes, trop souvent légendaires, pour l'étude de la spiritualité proprement dite : n'étaient-ils pas destinés avant tout à l'édification ?

L'admirable développement du monachisme constitue le plus important enrichissement de vie spirituelle que l'histoire de cette époque ait à enregistrer. L'activité missionnaire des moines, à laquelle préludent les envoyés de S. Grégoire en Angleterre, en est un des caractères les plus saillants. On sait assez ce que les Eglises de Gaule et de Germanie doivent aux prédications et aux fondations des moines celtiques. Retenons plutôt l'effort de systématisation et d'adaptation tenté par les grands fondateurs du temps. En Espagne wisigothique, la règle de S. Isidore et celle de son frère S. Léandre répondent à des besoins locaux déterminés. Le monachisme irlandais, dont S. Colomban est un des initiateurs, se distingue par son austérité aussi bien que par son zèle apostolique. M. Aigrain résume en quel-

ques pages fort documentées (512-517) l'histoire de Luxeuil et de l'influence exercée par la règle colombanienne. C'est sans doute à S. Grégoire, fervent admirateur de la règle bénédictine, que celle-ci dut son prestige à cette époque décisive pour l'expansion du monachisme : on la voit d'abord s'imposer en Angleterre évangélisée par les fils de S. Benoît, puis en Gaule. En 729, l'abbaye du Mont-Cassin, qui avait été à peu près anéantie par l'invasion lombarde, ressuscite sous la direction d'un moine anglais : saint Willibald. Mais la règle bénédictine, plus encore que par son influence sur ceux qui l'adoptèrent intégralement, rayonne par les imitations qu'elle suscite ou qu'elle inspire : en permettant d'atténuer les rigueurs de la règle colombanienne, elle fut un bienfait pour Luxeuil même. A cette rapide histoire du monachisme, M. Aigrain ajoute une brève étude de la vie monastique qu'il couronne par l'exposé de l'activité missionnaire des moines, où rien d'essentiel ne semble avoir été omis. Grâce à ses riches apparats bibliographiques, cette *Histoire de l'Eglise*, demeure donc un excellent instrument d'initiation auquel on peut se référer avec confiance. M. O.-G.

— La thèse de doctorat exposée par le P. Kümmet, O. Carm., sous la direction du Prof. Wunderle, est consacrée à Philippe de la T.-S. Trinité (*Die Gotteserfahrung in der « Summa theologiae mysticae » der Karmeliten Philippus a SS. Trinitate*, Würzburg, 1938, in-8, XIV-124 pp.) : c'est une bonne monographie, faite avec soin, peut-être un peu surchargée par les digressions sur les questions générales de mystique. Celles-ci auraient pu être supposées, et l'auteur eût pu ainsi creuser davantage la pensée de Philippe. Un certain nombre de négligences se sont glissées dans les indications bibliographiques : p. XI, Angèle de Foligno était à citer d'après les éditions récentes, les seules qui donnent le vrai texte (Doncœur, Ferré...); p. 126, l'ouvrage du P. Rousselot (*Pour l'histoire du problème de l'amour*) est cité inexactement ; p. 11 note 11, l'auteur a l'air de prendre à son compte la proposition citée qui est en fait une proposition *condamnée* de Quesnel ; p. XIII, l'index n'a pas été ajouté à la nouvelle édition de la *Summa*, mais se trouve déjà dans l'édition primitive de Lyon 1656... Ce sont là des détails regrettables dans un travail d'ailleurs fort utile, vu que c'est la première étude consacrée ex professo à la doctrine mystique d'un des principaux maîtres de l'école carmélitaine. J. de G.

— Nous avons eu l'occasion de signaler le très grand intérêt présenté pour les études de spiritualité par le premier volume que M. G. Rigault a consacré à l'œuvre de S. Jean-Baptiste de la Salle. Le second volume, récemment paru, de son *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes*, est consacré au XVIIIe siècle et conduit le lecteur de la mort du Saint à la veille de la Révolution

(*Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes*; t. II, *Les Disciples de S. Jean-Baptiste de la Salle dans la société du XVIIIe siècle*, in-8, VI-654 pp., Paris, Plon, 1938, 78 fr.). Les deux belles figures du frère Timothée et du frère Agathon dominent toute cette période : ce sont eux qui ont complété l'œuvre du fondateur en achevant de fixer la physionomie propre de l'Institut, tant du point de vue spirituel que du point de vue pédagogique. Ce dernier n'est pas de notre domaine ici, mais pour le premier, ce nouveau volume nous fournit une foule de détails concrets qui nous permettent de reconstituer plus exactement ce qu'a été à cette époque la vie intérieure des frères, et par là il apporte une notable et précieuse contribution à l'histoire encore si incomplète de la vie spirituelle au XVIIIe siècle. J. DE G.

— Les temps douloureux que nous traversons donnent toute sa valeur à l'effort accompli par l'Eglise pour rénover les forces spirituelles. L'Action catholique comme tous les organismes vivants de nos pays, connaît la dure épreuve des dislocations et des bouleversements. Qui, cependant, voudrait croire que la belle espérance allumée par elle au cœur des jeunes chrétiens ait sombré? L'heure n'est-elle pas, plutôt, pour nos *mouvements spécialisés* de montrer l'ampleur de leur dynamisme, leur souplesse d'adaptation. Osons donc déclarer que *Lumière nouvelle. Dix ans de vie jociste* (Courbevoie (Seine), 246, boul. Saint-Denis, 192 p.), recueil de témoignages que le P. Berne a réunis, garde plus que jamais son actualité. On y saisira sur le vif ce que la JOC française était en train de réaliser dans la vie professionnelle et familiale. Elle forgeait sous le signe de la paix des âmes conquérantes, certes, et prêtes aux plus âpres sacrifices. C'est qu'elle les rompait avec la grâce de l'Evangile à l'idéal d'abnégation et de rayonnement qui se fonde sur un amour très réaliste du Christ, sur une intelligence profonde de son message. Il nous plaît que le P. Berne ait délibérément glané les faits, les aveux les moins exceptionnels, les plus « quotidiens ». Aucun autre choix ne saurait mieux mettre en évidence l'efficace des méthodes préconisées par les mouvements nés sous l'impulsion décisive de Pie XI. Ceux qui, lisant ces témoignages, voudront en mieux comprendre le sens et l'origine devront se référer à un autre ouvrage du P. Louis Berne paru récemment : *Dieu dans la vie* (Paris, Spes, 1939, 188 p.). Ils y trouveront l'exposé très simple, très direct, dans le style savoureux de l'auteur, des principes qui régissent une « spiritualité incarnée » dans la vie professionnelle et surtout familiale. On sait, en effet, que le P. Berne s'est acquis la réputation de théoricien aussi pénétrant que de souple praticien au service de la JOC dont les initiatives en matière de vie familiale inspirée par l'esprit chrétien authentique demeurent une des plus belles réussites de l'apostolat moderne. M. O.-G.

— Une nouvelle collection liturgique et spirituelle paraît depuis 1939 aux Editions de la Vigne, Bruges. Voici parmi les volumes parus quelques-uns qui méritent de retenir l'attention : ceux de M. le chanoine R. Hoornaert, *Le bréviaire aux mains des laïcs*, 180 pages, et *Aimer l'Eglise*, 150 pages, dont le titre dit assez l'objet, où le lecteur sera heureux de retrouver avec les qualités littéraires et la science bien connues de l'auteur son grand esprit apostolique. L'opuscule de M. le chanoine J. Mahieu, *En Dieu*, 51 pages, est une véritable méthode de vie intérieure qui a pour but de montrer aux chrétiens comment la pensée de l'inhabitation de Dieu en nous et doit armer la vie tout entière, de façon à en faire une hymne au service de Dieu. Des applications pratiques, en particulier à l'oraison et à l'action de grâces après la sainte communion, rendent ce petit livre si simple et si accessible, mais de pensée si élevée et si précise, tout à fait bienfaisant. M. V.

— On accueillera avec faveur la nouvelle traduction des Exercices de saint Ignace que le P. Doncœur vient de publier en un élégant petit volume aux éditions de l'Orante (*S. Ignace de Loyola, Exercices spirituels*, Paris, 23 rue Oudinot, VIIe, in-32 de 205 p., édition de luxe. en 2 couleurs, 15 fr.). Elle s'efforce, tout en restant rigoureusement fidèle au texte, de le rendre pleinement accessible au lecteur et par la présentation même des diverses parties d'en mieux marquer la physionomie propre. On a adopté la numérotation de l'édition Codina et un index copieux, facilite les recherches. La traduction est très soignée. Je regrette d'autant plus d'avoir à signaler une erreur assez fâcheuse car elle porte sur un des passages les plus importants et les plus connus des Exercices. Dans le fameux colloque du premier exercice de la première semaine, sur les trois péchés, on écrit « Je me demanderai ce que j'ai fait pour le Christ, *ce que je ferai pour le Christ,* ce que je dois faire pour le Christ ». Et le texte latin (quid *agam* pro Christo), et à plus forte raison le texte espagnol (lo que *hago* por Christo), obligent à traduire : *ce que je fais* pour le Christ, non *ce que je ferai* — ce qui d'ailleurs évite une redondance assez incohérente (ce que *je ferai*... ce que *je dois faire*).

F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1940)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES. BIBLIOGRAPHIES.

Gabriel de Ste M.-M., CD. — Indole psicologica della Teologia spirituale. — *Riv. fil. neoscol.*, 32, 31-42.

A propos du livre de Dom **A. Stolz**.

Bleienstein H. — Aszetisch-mystik Neuerscheinungen. — ZAM, 14, 37-75.

Bardy G. — Chronique d'histoire de la spiritualité : période patristique. — VS, 61, Supp., 107-126.

Landbergen A., OSB. — Chronique de spiritualité médiévale. L'humanisme chrétien. — VS supp., 62, 1940, 44-62.

I. C., OP. — Cronaca dell' attività ascetico-mistica. — VC, 11, 525-534.

Passe en revue quelques études récemment parues sur Ste Catherine de Gênes, don Bosco, etc.

Verschueren L., OFM.— Kroniek der Spiritualiteit. — *Nederlandsche Katholieke Stemmen*, 1939, XXXIX, 302-311.

Verschueren L., OFM. — Kroniek. Spiritualiteit in **Nederland** (Nov. 38-Sept. 39). — *Studia catholica*, 1939, 500-509.

Bibliographia Mariana. — *Marianum*, 2, 1940, 98-106 (noter en particulier : h) ascetica-mystica, pp. 105-106).

Bittremieux J. — Il movimento mariologico dell' anno 1938-1939. — *Marianum*, 2, 1940, 5-38.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijk erf*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Lenhart J., OMCap. — The Bible as the Meditation Book of *medieval* laity. — *Eccl. Rev.*, 101, 193-220.

Curieuse étude, bourrée de statistiques, essayant de donner une idée du nombre d'exemplaires imprimés, avant la Réforme, pour chaque catégorie de livres à l'usage des fidèles où intervenait l'Ecriture Sainte : péricopes des épîtres et des évangiles, récits de la Passion, explications de la messe, psautiers, livres sapientiaux ou prophétiques avec commentaires, livres historiques, Nouveaux Testaments, Evangiles et épîtres, Apocalypse, Actes des Apôtres. Ces chiffres qui montent pour certaines catégories à plusieurs centaines de mille et pour d'autres à près de quatorze cent mille exemplaires pour les années 1466-1520, montrent à quel point la piété chrétienne avant la Réforme était nourrie de la pensée biblique et qu'il y aurait avantage à s'inspirer encore aujourd'hui de cet exemple.

Brown S., SJ. — Ireland's Contribution to modern catholic Literature. — *Eccl. Rev.*, 101, 233-245, 311-324.

A retenir comme nous intéressant plus directement les pages 314-320 donnant la bibliographie des ouvrages sur la prêtrise et l'état religieux, sur la vie spirituelle et les dévotions.

Gabriel de la Anunciacion, OCD. — Las bibliografias carmelitanas, — *Anal. Ord. Carm. discalc.*, 14, 175-213.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Graef R., CSSp. — *Ita Pater.* — Oui Père, Paris, Alsatia, 1939, 12, 246 p.

Lubac H. de. — *Corpus mysticum.* Etude sur l'origine et les premiers sens de l'expression. — RSR, 30, 40-80 ; 191-226 Cf. ibid., 29, 1939, 257-302, 429-480.

Ceriani G. — Dottrina e Vita del Corpo mistico. — Venegono, ed. Scuola Cattolica, 1939, in-8, 213.

Ernst R. — Ein Leib in Christo. — ZAM, 1940, 21-29.

Sturzo M. — Per la vita interiore. — Turin, Marietti, in-12, 300.

Boccoleri C. — Riarmo spirituale. — Milan, Vita e pensiero, 12, XI-297.

Noeppel C., SJ. — Reaedificatio corporis Christi. — Brescia, Morcelliana, in-12, 254.

Herman E. — L'ascétisme et l'humain. — VS, 61, 122-135.

Bremond A. — Réflexions sur la liberté spirituelle. — RSR, 29, 550-567.

Van Acken B., SJ. — Die Freiheit der Kinder gottes. — ZAM, 1940, 9-20.

Tommasini A., OFM. — Animus e anima. — *Riv. fie neosc.*, 32, 86-100.

O. M. — Inwendig leven en uitvendig werken. — OGL, 1940, 19, 289-296.

Schulte Ch., OMCap. — Nervous mental Diseases. Their pastoral Treatment, trad, par Cl. Tschippert, OMCap. — Londres, Coldwell, 12, 343.

Martin Th. — The Psychology of Temptation, Obsession and Possession. — *Eccl. Rew.*, 101, 428-434.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Graham A. — The Love of God. — Londres, Longmans, 1939, in-12, XIX-252.

Von Balthazar H.-V. — Eros und Caritas. — *Seele*, 21, 1939, 154-157.

Crock C. — A Year's Discourses. Virtue and Vice. — New-York, Wagner, 12, 312.

Petzall A. — Contribution to the Problem of the Sentiment of Guilt. — *Theoria*, 5, 265-280.

Couneson S., OSB. — Les deux couronnes ou l'attrait des mystiques vers la souffrance. — *Rev. lit. et mon.*, 25, 18-25.

Ranwez E. — L'obéissance aveugle. — *Coll. Namurc.*, 33, 335-344. — Obéissance de jugement, *ibid.*, 374-384.

Garrigou-Lagrange R., OP. — Humility according to S. Thomas. *The Thomist*, 1, 1939, 3-13.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Chapman J. — Was ist Mystik, übertr. von K. Schmidthüs. — *Schildgenossen*, 18, 1939, 320-341.

Lebreton J. — Etude sur la contemplation dans le Nouveau Testament. I. La contemplation dans la vie de Notre-Seigneur. — RSR, 29, 568-593. II. La contemplation dans la vie de Saint Paul. — *Ibid.*, 30, 81-108.

Garrigou-Lagrange R., OP. — Le caractère propre de la contemplation infuse. — VS, suppl. 62, 1940, 40-43.

A propos du compte-rendu du P. de Guibert paru ici, 20, p. 419.

Waldmann M. — Zum Problem des Stigmatisation. — *Theol. Prakt. Quart.*, 92, 1939, 558-574.

V. — *MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS*

Winckler O. — Zum Thema « Andachtsbeichte ». — *Sorge*, 17, 1939, 121-125.

Schneider O. — Gott und Mensch im Gebet. — Regensburg, Pustet, 1932, 112 p., in-8.

Fenton J. — Theology of Prayer. — Milwaukee, Bruce Publ. Co. 12, XX-257.

Vandeur E., OSB. — Pour la prière vocale. — *Rev. lit. et mon.*, 25, 1940, 89-102.

Thorold A. — The Mass and the Life of Prayer. — Londres, Sheed and Ward, 12, XI-105.

Dubovy F. — Die geistliche Entwicklung des deutschen Exerzitienwerkes. — *Jahrbuch kathol. Seelsorge*, 1939, 81-115.

H. F. — Canonisations, béatifications et confirmations de culte de 1914 à 1925. — NRT, 66, 1078-1083.

Berti C., OSM. — De cultu Septem Dolorum S. Mariae.— *Marianum*, 2, 1940, 81-86.

Rios R., OSB. — Divine Grace in the Collects. — *The Clergy Review*, 18, 1940, 114-122.

VI. — *ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES*

Peinador A., CMF. — Sacerdotium saeculare et status religiosus seu de perfectione comparata inter sacerdotium saeculare et statum religiosum. — *Comment. pro relig.*, 20, 1939, 313-327.

Card. **van Roey**. — La vie surnaturelle (Conférence donnée aux prêtres pendant les retraites sacerdotales, en août-sept. 1939). — *Collect. Mechlinensia*, 28, 589-611.

Archb. **Ireland**. — The Education of a Priest. Talks to Seminarians. Compiled by Rev. **J. Duggan**. — *Eccl. Rev.*, 101, 289-300 ; 385-398.

Trois conférences sur le prêtre « as Gentleman », « Scholar » and « Saint ».

Guano L.— La teologia nella vita sacerdotale.— Brescia, Morcelliana, 1939, in-8. Cf. **Ceriano G.**, Teologia vivente. SC, 1939, 69, 721-727.

Pie XII. — Exhortation apostolique aux prêtres et aux clercs appelés sous les armes. — *Prêtre et Apôtre*, 15 déc., 381-384.

Vie Spirituelle du 1er septembre, consacrée au sacerdoce chrétien.

Schwientek A., CMF. — De communitatis religiosae natura meditationes philosophicae. — *Comm. pro relig.*, 20, 163-177, 236-248.

Luis P., CMF. — Status religiosus in VT adumbratus. — *Comm. pro religiosis*, 20, 249-255.

Gemelli A. — Het **Franciscanisme**. — Turnhout, Brepols, 1938, 8, XI-539.

Traduction néerlandaise, faite sur la version française de M. Mazoyer (Paris, 1935) avec des améliorations et additions concernant la province néerlandaise (Cf. *Rev. hist. eccl.*, 35, 889).

The Capuchin Educational Conference. I. Report of the first Biennial Meeting, Detroit, Mich., July 26-28 1938. Detroit, published by the Conference, 1938, 8, 136.

Comprend sept conférences sur la formation spirituelle, depuis l'école séraphique jusqu'à la fin des études théologiques. La dernière concerne les frères convers. Cf. *Coll. franc.*, 9, pp. 576-578.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Bertini G.-M. — Lo libre de Amic e Amat di **Ramon Llull**, in una versione castigliana inedita del s. XVI. — *Bull. hisp.*, 41, 113-125.

Seuse Heinrich. — *Das Büchlein von der ewigen Weisheit.* Ubertr. und eingel. von P. **Wilms**.— Köln-Brück, Albertus Magnus Verlag, 1939, 235.

Joannes von Neumarkt — Schriften, t. 3 : Stachel der Liebe. Uebers. des Liber qui dicitur *Stimulus amoris*. — Berlin, Weidmann, in-8, XXXIV-336 p.

Ignatius von Loyola. — *Geistliche Ubungen,* nach dem spanischen Urtext übertragen von A. **Feder**, SJ. Ausgabe A. Text des Exerzitienbüchleins. 7 und verbesserte Auflage. Herausgegeben von **Raitz von Frentz**, SJ. — Freiburg i B., Herder 184.

L'introduction a subi de notables améliorations.

Vitzthum E. — Die Briefe des **Francesco de Xavier**, 1542-1552. — Leipzig, Hegner, 1939.

Sainte **Thérèse de Jésus**. — Lettres. Trad. nouv. par **Grégoire de Saint-Joseph**, T. I. 1541-1576. – Paris, éd. du Cerf, in-16, 1938, XXII-567.

Diego de Estella. — Meditations on the Love of God. Selected and translated by **J. Pember**. — Londres, Sheed and Ward, in-12, XIV-82.

Franz von Sales. — *Geistliche Gespräche,* übersetz. v. T. **Reisinger**, u. a. **Eichstätt**, Franz-Sales Verlag. — In-8, XL-551 S.

Condren, Charles de. — *Geistliche Briefe.* Ubertr. und eingel. von **B. Kiesler**, Freiburg, Herder, 1939, 90.

Caussade Jean-Pierre. — *Ewigkeit im Augenbliek.* Einige Kapitel aus der Schrift des Jean Pierre de Caussade über die Hingabe an die göttliche Vorsehung. Auserwählt u. übertr. von W. **Rütenmauer**. — *Schildgenossen,* 18, 1939, 271-281.

II. — Documents et Travaux

Lindblom J.— Die Religion der Propheten und die Mystik.— *Zeitsch. f. d. alt. Wissensch.*, 1939, 65-74.
Mc Garry W., SJ. — **Paul and the Crucified.** — New-Yorck, America Press, 1939.
Huby J. - La vie dans l'Esprit d'après saint Paul (Romains, ch. 8). RSR, 30, 5-39.
Festugière A., OP. — Ascèse et mystique au temps des Pères. — VS, 61, supp., 65-84.
Buri F. — **Clemens Alexandrinus** und der paulinische **Freiheitsbegriff.** — **Leipzig**, Niehans, 8, 114.

S'inspire du paulinisme eschatologique d'A. Schweitzer pour opposer Clément à saint Paul.

Muck J. — Untersuchungen, über **Clemens von Alexandria.** — Stuttgart, W. Kohlammer, in-8, 299 p.
Garitte G. — A propos des lettres de saint **Antoine l'Ermite.** — *Le Muséon*, 53.

Discute la question d'authenticité et admet qu'il a existé, selon toute probabilité, un corpus de vingt lettres d'Antoine.

Balthazar H. U. von. — « Présence et pensée ». La philosophie religieuse de **Grégoire de Nysse.** — RSR, 29, 513-549.
Lieske A. — Zur Theologie der Christusmystik **Gregors von Nyssa.** — *Scholastick*, 14, 465-514.
Calvi G. B. — La *Storia Lausiaca* di Palladio.— *Salesianum*, 1, 268-279, 386-406.
Eder K. — Eigenart und Glaubwürdigkeit der *Confessiones* des hl. **Augustinus.** — *Theol. prakt. Quart.*, 1938, 91, 606-620.
Brigué L. — Les dispositions à la communion chez saint **Augustin.** — *Recherches*, 29, 385-428.
Dold A., OSB. — Ein aszetischer Brief aus dem 5 Jahrhundert im Codex Vindob. lat. 954. — *Rev. Béned.*, 51, 1939, 122-138.

Edition du texte avec introduction.

Schwartz E. Lebensdaten **Cassians.** — *Zetschrift für NT W*, 1939, p. 1-11.
Schwartz E. — **Kyrillos von Skythopolis** (*Texte u. Untersuchungen* 49 B. 2 H). Leipzig, Henrich, 1939, 415 pages.
Pellegrino M. — La dottrina del Corpo mistico in san **Leone Magno.** — SC, 67, 611-615.
Frank H. — Das Todes Jahr des hlg. **Benedikt** in der Chronik des **Leo von Ostia.** — *Studien u Mitteil. Benedikt.-Ordens*, 1939, I, p. 51-54.
Capelle B., OSB. — Aux origines de la règle de saint **Benoît.**— *Rech. th. anc. et m.*, 1939, 11, 375-388.

Lambot C., OSB. — Passage de la « Regula Magistri » dépendant d'un manuscrit interpolé de la Règle bénédictine. — *Rev. Bénéd.*, 51, 1939, 139-143.

Balthazar H. U. von. — Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis. — *Scholastik*, 15, 1940, 16-38.

Hussey J.-M. — Byzantine Monasticism. — *History*, 24, 56-62.

Rectifie divers jugements erronés.

Dechanet J.-M. — L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Tierry. — *Rev. d'Hist. eccl.*, 35, 761-774.

Elle remonterait à l'époque où l'un et l'autre étaient à Laon disciples d'Anselme

Wilmart A., OSB. — Les « loisirs » ou sentiments intimes d'un chancelier de France. — *Rev. Bénéd.*, 51, 1939, 182-204.

Edition avec introduction de la lettre de Hugues de Soissons († 1175) à sa sœur Helwide, qui sert de préface à ses mémoires encore inédits intitulés *Otium Hugonis.*

Croydon F. — Notes on the life of Hugh of Saint-Victor. — *Journ. of th. Studies,* 40, 232-252.

Castren O. — Bernhard von Clairvaux. Zur Typologie des mittelalterliches Menschen. Lund, Gleerup, in-8, 382 p.

S'inspire des idées de M. Nygren et voit dans l'enseignement de S. Bernard sur l'amour « désir égocentrique de béatitude » une déviation de la conception théocentrique primitive sous l'influence du néo-platonisme.

Sijen G., OPraem. — Les œuvres de Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance. — *Anal. Praem.*, 15, 1939, 129-166.

Friedrich F. — Die Oratio Pastoralis des hl. Aelred. — *Cist.-Chron.*, 51, 1939, 191-195.

Horvath K. — Jean de Limoges, der Franziskaner. — *Cist.-Chron.*, t. 51, 1939, 257-263.

Bertini G. M. — Il « Soliloquio » e lo « Speculum peccatoris » dello pseudo Agostino in catalano. — *Anal. sacra Tarrac.*, 12 (1936), 233-264.

Garcia de la Fuente A., OSA.— Dos capitulos de literatura filosofico-moral castellana de la Edad Media. — *Anal. sacra Tarrac.*, 12 (1936), 19-32.

Tondelli L. — Il codice del « Liber Figurarum » di Gioacchino da Fiore. — *Misc. Franc.*, 39, 1939, 671-674.

Ms. de grande valeur artistique et dont le contenu est de haute importance soit pour la connaissance du système joachimite soit pour son influence en particulier sur la Divine Comédie.

Huck J. — Joachim von Floris und die joachimische Literatur, mit Benützung und Veröffentlichung ungedruckter Joachimsschriften. — Fribourg, Herder, 1938, X-310.

Green V., OMCap. — The Franciscans in medieval english Life (1124-1348). — Paterson, Saint Anthony Guild Press, in-8, X-164.
Gouillard J. — Une compilation spirituelle du XIIIe siècle : le livre II de l'abbé Isaïe. — *Echos d'Orient*, 38, 72-90.
Keller H. — L'abbé Isaïe le Jeune. — *Irenikon*, 16, 113-126.
Clasen F., OFM. — Tractatus Gerardi de Abbatisvilla « Contra adversarium perfectionis christianae », liber II et III (fin). — *Arch. Fr. Hist.*, 32, 1939, 89-200.
Griesser B. — Thomas Cisterciensis als Verfasser eines Kommentar. *Cist.-Chron.*, 1939, t. 51, 168 sq. ; 219 sq. ; 263 sq.
Schreiber G. — Katalanische Motive in der deutschen Volksfrömmigkheit. — *Anal. sacra Tarrac.*, 12 (1936), 85-112.
Blasucci A., OFMConv. — Il cristocentrismo nella vita spirituale secondo la B. Angela da Foligno (suite). — *Miscell. Franc.*, 39, 495-528, 593-634. Tiré à part, in-8, VI-142 p.
Wilms J., OP. — Doctrina mística de Eckehart (suite). — VS, 37, 199-207. 91-99.
Wild K. — Die Wertung des mystischen Gnadenlebens nach der deutschen Dominikanermystik des Mittelalters. — *Theol. u. Glaube*, 1939, 5, 529-540.
Pummerer A. — Margarita Ebner. — *Stimm. d. Zerm*, 136, 1936, 317-314.
Bilh M., OFM. — Fratricelli cuiusdam « Decalogus evangelicae paupertatis » an 1340-1342 conscriptus. — *Arch. Fr. Hist.*, 32, 1939, 279-411.
Renaudin P. — Richard Rolle, poète de l'Amour divin. — 92, 1940, 65-80.
Renaudin P. — Le dénuement et l'amour dans la vie de Richard Rolle. — VS, 61, 143-168.
Arnold E. — Richard Rolle and the Sorbonne. — *Bull. Jonh Rylands Library*, 23, 68-101.
Bergen J. — Onze Lieve Heer naar Ruusbroec (suite) — *Coll. Mechlin.*, 28, 612-623.
Wassilij. — Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas. Aus den Russischen überzetz von A. Landvogt. — *Das östliche Christentum*, Heft 8. Wuzburg, Rita-Verlag, 1939, 91.
Pitigliani R. — L'abate Giovanni Gersenio autore dell' *Imitazione di Cristo*. Ia parte : Preesistenza dell' Imitazione al sec. XV. — Turin, Franchini, 1937, in-8, 95.
Pacetti O., OFM. — La predicazione di S. Bernardino da Siena a Perugia e ad Assisi nel 1425. — *Coll. Francisc.*, 10, 5-28.
Richstätter C., SJ. — Thomas von Kempen. Ein deutscher Mystiker. Leben und ausgewählte Schriften. Uebersetzung der Schriften von Hubert Kroppenberg, SJ. — Hildesheim, Borgmayer, 1939, in-8, 344.

Brandsma T. — Pater **Brugman's** *Considerationes passionis Domini* dans le *Feestnummer* de la *Tijdschrift voor taal en letteren* en l'honneur du P. Pompen. OFM (27, 71-86).

Il y fait connaître deux écrits inédits de B. sur la Passion.

Guibert J. de, SJ. — I tratti caratteristici della spiritualità di S. **Ignazio**. — CC, 3, 105-119.

Ciesielska-Borkowska S (Mme). — Mistyczym **hispanski** na gruncie **polskim**. Varsovie, in-8, 241 p.

Etudie la pénétration en Pologne des écrivains mystiques espagnols du XVIe siècle : Louis de Grenade, Ste Thérèse, S. Pierre d'Alcantara, S. Jean de la Croix, François d'Osuna.

Yanguas A., SJ. — Un autor español ascetico desconocido. — *Razón y Fe*, 118, 1939, 354-377.

Sur les œuvres du P. **Ant. Cordeses**, cf. RAM, t. 12 et 13 (1931-1932), articles du P. P. **Dudon**.

Reypens L., SJ. — Markante mystiek in het Gentsch Begijnhof. Claesinne van Nieuwlant (1550-1661). — OGE, 13, 291-403-444.

Ceria E. — La spiritualità di S. **Francesco** di Sales. — *Salesianum*, 1, 129, 138.

I. C., OP. — Le « Scuole segrete di mortificazione » nella Napoli del Seicento. — VC, 11, 517-524.

Chapitre extrait d'un livre du dominicain **Calisto da Missanello** publié à Naples en 4e édition en 1647.

Brodrick J., SJ. — The Saint Teresa of the New World. — *The Month*, 175, 1940, 47-56, 91-105.

Sur la Vén. **Marie de l'Incarnation**.

Eymard J., OMCap. — Le P. **Yves de Paris** et le courant libertin. — — *Rev. d'Histoire de l'Eglise de France*, 25, 1939, 297-315.

Debongnie P. — Pour mieux connaître saint **Vincent de Paul**. — *Rev. d'Hist. eccl.*, 35, 774-778.

A propos de deux documents récemment publiés : le Testament du saint et diverses pièces concernant son activité comme vicaire général des Richelieu-Vignerod, abbés commendataires de Saint-Ouen de Rouen.

Sister Godecker M.-H., OSB. — **Angelus Silesius** personality through his Ecclesiologia. — Washington, The Catholic University, 1938, in-8, 92.

Clemen O. — Volksfrömmigkeit im **Dreissigjährigen Kriege**. — Dresden, Ungelenk, 1939.

Lützeler H. — Grösse und grenze der **Barockfrömmigkeit**. — *Magaz. rel. Bild.*, 102, 1939, 302-317.

Hayot M. — La querelle du pur amour. — VS, supp. 1940, 62, 84-105.

Heyret Maria. — Die gedruckten Schriften des Ehrw. P· **Marcus von** Aviano, OFM Cap. und deren Verbreitung. — *Coll. francisc.*, 10, 29-65.

Harang J. — La vie spirituelle et la direction des âmes à l'école du P. **Nicolas Barré**. — Paris, Alsatia, in-16, XI-300.

Artuso B. — La M. M. Arcangela **Biondini**. fondatrice delle Servite di Arco. Vicenza, Soc. anon. tip. 1939.

Revendique l'orthodoxie de sa doctrine et de son attitude et donne des détails sur le quiétisme à Brescia.

Artuso B. — La madre **Maria Archangela Biondini** e il movimento quietista del suo tempo. — SC, 67, 451-480.

Artuso B. — L'orazione mistica nella vita e nelle opere delle M. M. **Arcangela Biondini**, fondatrice delle Servite di Arco. Vicenza, Soc. anon. tip., 1938.

Gay P., CSSp. — L'union pratique avec Dieu dans les écrits du Vén. **Libermann**. — *Rev. Univ. Ottawa*, 1939, 9, 470-488.

Scotti P. — La dottrina spirituale di **D. Bosco**. — Torino, Società edit. intern., 1939.

Note documentaire sur la piété filiale de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus à l'égard de notre père céleste. Lisieux, 164.

Messiaen P. — Un grand écrivain mystique : Sœur **Elisabeth de la Trinité** (1880-1906). — *Bulletin Joseph-Lotte*, janvier 1940, 181-191.

Schlüter-Hermkes M. — Die geistliche Bedeutung der Wissenschaftlichen Arbeit nach **Friedrich von Hügel**. — *Schildgenossen*, 18, 1939, 308-320.

Thibaud R., OSB. — Le rayonnement spirituel de Dom **Columba Marmion**. — *Rev. lit. et mon.*, 25, 1940, 109-139, 157-176.

Lettere dal carcere di un domenicano tedesco (P. Tito Horten, 1882-1936). — VC, 1939, 11, 493-507.

Pons R. — Antoine **Martel**. — VS, 62, 1940, 168-194.

Steinmetz J.-B. — Zwei Kinder Christi : Abt Voinier. Erzbischof Goodier. — *Stimm. d. Zeit*, t. 137, 1939, p. 48-51.

Scott P. — **John Wesley's** Lehre von der Heiligung verglichen mit einem lütherisch-pietistischer Beispiel. — Berlin, Töpelmann, XII-97.

Gardet L. — Quelques aspects de la pensée **avicennienne** dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane. II. Mystique avicennienne. — *Revue Thomiste*, 45, 1939, 693-742.

Karam J. — La ciudad virtuosa de **Alfarabi**. — *Ciencia Tomista*, 58, 95-105.

Ohm T. — **Buddhistiche** Frömmigkeit und Christentum. — *Theol. u. Glaube*, 31, 1939, 616-621.

Concentration and Meditation. A Manuel of Mind Development. — Londres, The Buddhist Lodge, 1938, in-8°, XVI-344.

SPIRITUALITÉ DES EXERCICES ET SPIRITUALITÉ DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS (*)

Jésuites et non-jésuites, amis et adversaires, admirateurs et détracteurs, s'accordent généralement pour identifier les deux termes : spiritualité des *Exercices* et spiritualité de la Compagnie de Jésus. Cette identification est-elle à accepter purement et simplement? Peut-on dire que dans les quelques pages du petit livre ignatien il y a toute la substance de cette spiritualité? Que posséder pleinement les *Exercices* et leur esprit est posséder toute la tradition spirituelle des jésuites ? Faut-il au contraire, tout en reconnaissant un sens très vrai à cette identification, admettre cependant dans cette tradition spirituelle de notables enrichissements n'ayant pas dans les *Exercices* d'amorce directe et véritable? La question vaut, semble-t-il, d'être posée et je voudrais, en ces quelques pages, non certes l'épuiser, mais du moins fixer les jalons principaux pour sa solution.

Un certain nombre de faits sont tout d'abord à relever. En premier lieu, il est sûr que, durant toute l'histoire de la Compagnie, les *Exercices* faits intégralement ont été considérés comme une base essentielle de la formation du jésuite. Ainsi en fut-il pour les premiers compagnons de S. Ignace et pour les principaux au moins parmi ceux qui les suivirent : Polanco le constatait déjà dans le

(*) Le présent article est un chapitre d'un ouvrage en préparation sur la *Spiritualité de la Compagnie de Jésus* : ce fait fera comprendre au lecteur pourquoi plus d'une explication donnée ailleurs au cours de cet ouvrage se trouve ici simplement supposée et n'a pu y être reprise en détail pour ne pas allonger démesurément cet article. — La *Spiritualité de la Compagnie de Jésus* dont je parle ici est la spiritualité qui *en fait* apparaît comme commune à l'ensemble des jésuites, n'excluant ni divergences de détail, ni même exceptions plus notables ; si je cite souvent des actes officiels des autorités de la Compagnie, ce n'est pas que j'entende présenter une formule de spiritualité officielle, n'ayant aucune qualité pour cela, mais parce que ces prescriptions et directives des Supérieurs nous permettent de nous rendre compte de ce qu'est en fait la spiritualité des religieux auxquels elles sont adressées.

préambule de son projet de Directoire (1). Sans doute, peu après, du vivant même du Saint et pendant les années qui suivirent sa mort, les interrogatoires de Nadal comme visiteur (2) nous révèlent une irrégularité assez considérable dans la manière de faire les *Exercices* : parmi les religieux qui lui rendent compte de leur vie, quelques-uns, après plusieurs années passées en religion, ne les ont encore jamais faits, d'autres n'ont fait que la première semaine. Toutefois l'impression très nette que laisse la lecture attentive de ces documents, c'est qu'une telle omission est considérée, aussi bien par les intéressés que par les supérieurs, comme souverainement regrettable au point de vue de la formation de ces jeunes jésuites et qu'elle est due avant tout aux difficultés, et même aux impossibilités, résultant des circonstances au milieu desquelles se développait la Compagnie naissante. Pendant toute cette période d'organisation intérieure qui va jusqu'à Aquaviva, un des soucis principaux a été pour les supérieurs celui d'arriver à réaliser pleinement le programme de formation prévu par les Constitutions pour les jeunes jésuites, programme qui comporte le mois entier d'*Exercices*. Après Aquaviva, une fois complètement organisé le Troisième an de probation après les études, la double grande retraite, au noviciat et pendant ce Troisième an, devient la règle générale, à laquelle les exceptions ne seront jamais fréquentes.

Lors du rétablissement de la Compagnie, quand le Bx Joseph Pignatelli ouvre en 1799 à Colorno le noviciat obtenu du Saint-Siège par le duc de Parme, à peine reçus les premiers candidats, il s'attache à leur faire désirer les *Exercices* et, en effet, les donne peu après au premier groupe (3). De même, quand le P. de Clorivière est nommé en 1814 supérieur des jésuites qui allaient se réunir en France, dès qu'il a sous la main le premier contingent de recrues, il s'empresse, le 3 janvier 1815, de faire commencer les *Exercices* de trente jours à la plupart de ses nouveaux enfants, « plus de trente prêtres », parmi lesquels beaucoup anciens Pères de la Foi, « avec un nombre

(1) *Directorium Polanci* (MHSI., *Exercit.*, p. 796) : « Testis est Pater Noster bonae memoriae Ignatius qui a Domino edoctus et illustratus, his Exercitiis plurimum initio suae conversionis profecit ; testes et primi Patres, qui per eadem et spiritum Domini et vocationis beneficium acceperunt ; testes et alii, fere omnes, ex nostris qui primos hos Patres sunt consecuti, qui per eadem a divina Providentia ad mundi contemptum, aeternorum amorem et idem Institutum amplectendum sunt adducti... » Même affirmation chez Gil Gonzalez (p. 905) et dans le *Prooemium* du *Directoire* officiel de 1591 et 1599 (p. 1009 et 1117, n. 7).

(2) MHSI., *Nadal*, t. 2, p. 527-589 ; cf. t. 1, p. 789-95.

(3) Nonell, *El V. P. José Pignatelli*, Manresa, 1894, t. II, p. 274.

presque égal de scolastiques et de frères coadjuteurs (4) ». Une fois passée la période difficile créée après le rétablissement, par le nombre de fondations nouvelles dépassant les disponibilités de personnel, et achevée, sous Roothaan, la réorganisation de la formation normale des jeunes religieux, la double série de trente jours d'*Exercices* s'est faite et se fait encore régulièrement ; on constate même que, lorsque des circonstances exceptionnelles ont amené les supérieurs à raccourcir ou même supprimer pour certains ce troisième an de probation, on a pourvu à peu près toujours à ce que, du moins, les *Exercices* de trente jours pussent être intégralement faits.

Autre constation : depuis que le décret de la VI[e] Congrégation, en 1608, a sanctionné par une loi la pratique de la retraite annuelle de huit jours, cette retraite, que les jeunes religieux jusqu'à la prêtrise font sous la direction d'un Père expérimenté qui leur donne la matière des méditations et contemplations, est devenue en réalité un des principaux moyens de formation spirituelle, et de formation dans le cadre des *Exercices*, plus ou moins strictement suivi, mais ramenant cependant les thèmes essentiels du livre de S. Ignace. Dès 1616 en effet, la VII[e] Congrégation, renouvelant le décret de 1608 et insistant sur le recueillement complet dans lequel doit se faire la retraite, précise qu'il faut « y garder la proportion et la méthode qu'on a coutume d'observer dans les *Exercices* faits en entier », et dans sa codification de 1923, la XXVII[e] Congrégation maintiendra la même formule, se bornant à y ajouter le renvoi au chapitre du *Directoire* qui explique la manière dont les *Exercices* doivent être donnés aux religieux de la Compagnie (5). Il est hors de doute que ce retour périodique, pendant tout le temps de la formation, et après lui encore, au texte des *Exercices*, à leurs considérations essentielles, aux principes qu'ils développent dans leurs avis et règles diverses, marquera très fortement à la longue la vie intérieure du jésuite ; un relief considérable y sera donné aux vérités surnaturelles qui forment l'ossature de ces *Exercices* et qui deviendront ainsi à la fois norme et ressort principal de cette vie intérieure.

C'est bien là du reste ce que souhaitent les supérieurs de la Compagnie dans leurs multiples instructions relatives aux *Exercices*. Quand le préambule du *Directoire* officiel de 1599 veut faire comprendre la valeur, l'utilité et la nécessité des *Exercices*, il met en première ligne la raison suivante : de même que Dieu a inspiré

(4) J. BURNICHON, t. I, p. 63.

(5) Congr. VI, decr. 29 ; Congr. VII. decr. 25, n. 4, *Instit.*, II, p. 302 ; 326 ; Congr. XXVII, decr. 55, 83, *Acta Rom.*, IV (1924), p. 46 ; *Epitome*, n. 190.

à S. Ignace comme fondateur, la forme de vie extérieure et l'esprit intérieur propres de la Compagnie, « de même, étant donné que la prière et la communication avec Dieu sont si importantes que l'observance religieuse et le progrès spirituel en dépendent en grande partie, il importait souverainement que nous tenions aussi de notre fondateur une méthode et une direction pour l'oraison, telles que nous puissions tous les suivre et nous efforcer de les avoir toujours devant les yeux (6) ». Plus explicitement encore, dans sa lettre du 27 décembre 1834, le P. Roothaan présente « l'étude diligente et l'usage fervent des *Exercices spirituels* » comme le moyen essentiel de développer et de conserver dans la Compagnie renaissante l'esprit propre qui lui avait, dans les siècles passés, fait rendre tant de services à l'Eglise. Dans ces *Exercices*, en effet, les jésuites trouvent « des méthodes de prier très faciles et très efficaces », grâce auxquelles ils pourront comme autrefois consacrer avec grand fruit des heures entières à la prière ; ils y ont aussi « présentés dans un ordre admirable, les principaux enseignements de la vie spirituelle », et enfin une foule de pensées et de sentiments très aptes à enflammer les âmes (7) : forme propre d'oraison, principes de conduite spirituelle et ressorts principaux de vie intérieure, il y a là tout l'essentiel d'une spiritualité.

Tout récemment, en 1938, la XXVIII[e] Congrégation générale (8), en recommandant d'entretenir une forte vie spirituelle, déclarait que cette vie spirituelle devait « tout entière s'inspirer et se pénétrer de l'esprit des *Exercices* de S. Ignace », et remarquait ailleurs que « c'est dans ces *Exercices* que S. Ignace nous donne sa doctrine spirituelle », *Exercices* que peu auparavant le T. R. P. Ledochowski présentait (9) comme « la racine de l'esprit » propre de la Compagnie, racine de laquelle « est née et a crû la Compagnie », à laquelle elle doit tout ce qu'elle est, de la vigueur de laquelle dépendra celle de l'arbre tout entier.

Prise ainsi dans sa généralité (10) une telle conclusion ne me

(6) *Direct.*, Prooem., n. 3, MHSI., *Exerc. Spir.*, p. 1116.

(7) *Epist. Gener.*, II, p. 365-84, n. 1.

(8) Decr. 22, 1° et 21, 1°, *Acta Rom.*, 1938, p. 25 et 24.

(9) *Epistula de Exercitiis Spiritualibus pro Nostris*, 9 iunii 1935, *Act. Rom.*, 1935, p. 162.

(10) Il faut, en effet, noter les tendances de certains jésuites contre lesquelles fut écrite la curieuse apologie publiée dans les MHSI., *Exerc.* p. 684-698 : un des premiers disciples d'Ignace (Domenech ? Miron ? cf, p. 576-7) y critique vivement de nouveaux *Exercices* qu'on proposait de substituer à ceux de S. Ignace pour les religieux de la Compagnie : le prétexte était que les *Exercices* du fondateur étaient plus faits pour des séculiers que pour des religieux, et que, par conséquent, il conve-

semble guère avoir été contestée, ni dans la Compagnie, ni au dehors ; mais des divergences apparaissent lorsqu'il s'agit de préciser en quel sens précis il convient d'entendre le principe général, divergences qui ne sont que la suite de celles dans la manière de comprendre le but propre assigné par S. Ignace lui-même à ses *Exercices*.

Nous venons de le voir : pour le *Directoire,* les *Exercices* sont d'abord l'école d'oraison de la Compagnie et c'est aussi ce rôle que Roothaan signale en premier lieu. Une idée semblable était aussi à la base des critiques dirigées sous Mercurian contre Cordeses et Balthasar Alvarez et contre leurs leçons d'oraison (11) : le grand grief contre les formes de prière enseignées par eux était qu'elles s'écartaient des méthodes proposées dans les *Exercices* et que par conséquent, fussent-elles excellentes en elles-mêmes, elles ne convenaient pas aux religieux de la Compagnie. De même ceux qui, actuellement, mettent le but propre et essentiel des *Exercices* dans la réalisation d'une union parfaite avec Dieu, voient naturellement en eux la voie propre par laquelle le jésuite doit arriver à cette union, fin de toute vie spirituelle.

S. Ignace lui-même avait, dans sa 10e Annotation, rapproché incidemment les *Exercices* de la Deuxième semaine de la « Voie illuminative » et ceux de la Première de la « Voie purgative » : l'idée fut reprise et développée dans un Directoire anonyme qui retrouve dans les quatre semaines la division classique des trois voies, la Quatrième semaine étant rapportée à la « Voie unitive ou perfective (12) ». Ces vues, sans doute sous l'influence de Gil Gonzalez qui les trouvait justes (13), passèrent dans le Directoire de 1591 et dans le texte définitif de 1599 (14). Comme conclusion de tout ce Directoire, on s'attache à montrer comment les *Exercices* constituent une introduction à la pratique de chacune de ces trois voies ordinaires, et par là on y retrouve le cadre commun des enseignements ordinaires de la vie spirituelle. On a là le point de départ de la conception que reprendront une foule d'écrivains jésuites postérieurs en encadrant

nait, dans un cadre analogue, de substituer de nouvelles méditations à celles de S. Ignace. L'auteur de l'apologie maintient le principe que « spiritus Societatis praesertim in nostris Exercitiis faciendis, sicut etiam in Constitutionibus exsequendis, conservandus est, nam sunt prima rudimenta et fundamenta spiritualia nostri Instituti ». (n. 8, p. 687).

(11) Sur ces critiques voir les deux articles du P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Alvarez*, RAM, 1921, p. 36-57, et *Les idées du P. A. Cordeses sur l'oraison*, RAM., 1931, p. 97-115.

(12) MHSI., *Exerc.*, p. 885.

(13) *Ibid.*, p. 902.

(14) *Direct. 1591*, c. 21, p. 1075 ; *Direct. 1599*, c. 39, p. 1175.

dans le plan des *Exercices* un exposé intégral des trois voies et présentant ainsi, plus ou moins explicitement, le livre de S. Ignace comme le texte fondamental et complet de la spiritualité de la Compagnie.

D'autres commentateurs de ce même texte seront au contraire frappés par les omissions qu'ils y constatent en le confrontant avec un plan complet d'enseignement spirituel, par le but si précis et si particulier marqué expressément dans le titre et la première Annotation, par la place si considérable faite à l'élection : ils insisteront donc en conséquence sur le fait que nous n'avons là à aucun titre un exposé systématique de la doctrine spirituelle, mais un simple manuel pratique destiné à diriger la retraite faite en vue de cette élection d'un état de vie ou d'un plan de réforme dans l'état où on est déjà fixé. Aussi, quel que soit le prix qu'ils attachent aux *Exercices*, quelle que soit la richesse des principes spirituels qui y sont contenus, ils estiment vain d'y chercher toute la spiritualité des jésuites : ils y reconnaissent la racine, et une racine singulièrement vigoureuse et profonde, mais non l'arbre nourri par cette racine, arbre dont les rameaux s'étendent bien au-delà (15).

En fait il semble qu'il faille retenir quelque chose de chacune de ces deux manières de voir, en évitant ce qu'elles peuvent avoir parfois de trop absolu et exclusif.

Si, en effet, nous étudions le livre des *Exercices* en historiens, pour déterminer quel est leur sens premier, le but pour lequel d'abord ils ont été écrits, leur destination originale, qui en explique toute la composition, c'est la seconde manière de voir qui est exacte : nous avons là une méthode pour trouver et embrasser la volonté de Dieu soit dans le choix d'un état de vie, soit dans la manière de réformer et ordonner sa vie selon cette volonté de Dieu dans l'état déjà embrassé. Ce sont les expériences mêmes de l'auteur, à Loyola, Monserrat et Manrèse, dans son passage du service d'un roi terrestre à celui de Dieu Notre-Seigneur, qui constituent tout le fond des *Exercices*, traduites en formules générales, adaptables à d'autres âmes désireuses de faire le même passage avec une générosité semblable, mais ne prétendant en aucune façon offrir une direction complète pour toute la vie spirituelle.

Très vite toutefois, et du vivant même de S. Ignace, ces formules

(15) Voir dans ce sens les fortes pages du P. L. de Grandmaison, dans les *Recherches de Sc. religieuse*, 1920, p. 400 ss. — On trouvera le point de vue opposé développé de la façon la plus nette dans le volume du regretté P. Louis Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices*, 3e éd., Louvain, 1931.

s'avérèrent d'une richesse et d'une ampleur qui débordaient de beaucoup le but particulier qui en avait inspiré la rédaction. Le livre lui-même prévoyait une utilisation partielle pour ceux qui veulent simplement « s'instruire et satisfaire son âme dans une certaine mesure (16) », pour ceux qui, sans être capables du service insigne de Dieu, but des *Exercices* complets, peuvent cependant être amenés à une vie solidement et fortement chrétienne. Quand il s'agit de jeunes jésuites, le fondateur considère que, une fois faits ces *Exercices* complets, ils doivent avoir appris à faire oraison et avoir été introduits dans une vie de familiarité avec Dieu (17). Il ne s'agit donc plus simplement d'une bonne élection à préparer, à faire et à confirmer, mais d'une véritable introduction à la vie intérieure, d'une pleine mise en train de l'œuvre de sactification, à des niveaux divers, mais dans toutes ses parties essentielles de purification, de réforme et d'union à Dieu.

Ce second rôle s'étendra, prendra même, dans la plupart des cas, la première place, avec le double développement qui sera un fait accompli au début du XVIIe siècle : extension qui, aux *Exercices* faits une fois pour orienter toute la vie ou la ramener à Dieu après un temps de tiédeur ou une crise, joint leur usage périodique comme un moyen régulier et ordinaire de rénovation et de progrès intérieur; extension qui, à côté de la pratique individuelle sous un directeur particulier adaptant la marche des *Exercices* à la situation et aux besoins spéciaux d'une âme, multipliera l'usage de ces mêmes *Exercices* dans des retraites faites en commun, par des groupes d'âmes recevant ensemble les conseils du directeur et la matière de leurs méditations, et ne traitant séparément avec lui que pour les conseils de direction spirituelle proprement dite. Avec ce retour périodique sur les grands thèmes spirituels des *Exercices*, repris, approfondis, réalisés et goûtés de plus en plus intimement, le groupe de principes surnaturels et de mystères qui ont historiquement dominé l'entrée et les progrès d'Ignace dans la voie de la sainteté, en vient à dominer aussi toute la vie spirituelle de ses fils et des âmes dirigées par eux ; et en même temps les instructions communes données au cours des retraites collectives amèneront naturellement les jésuites à insérer tout l'ensemble de leurs enseignements spirituels dans ce cadre des *Exercices*, souple et commode, partant de la purification pour arriver à l'union, susceptible d'être adapté aux niveaux spirituels les plus divers ; par suite, les idées essentielles de toute spiritualité com-

(16) Annot. 18, n. 18.

(17) Voir par exemple sa lettre au P. Brandon sur ce que doit être l'oraison des jeunes jésuites pendant leurs études, juin 1551, MHSI *Epistulae S. Ignatii*, t. III, p. 510.

plète viendront pour eux se rattacher spontanément soit à des développements plus amples du livre des *Exercices*, soit aussi à de simples remarques occasionnelles, parfois à de simples mots, riches dans leurs âmes des échos de longues et intimes méditations.

Il est facile, du reste, pour peu qu'on y regarde de près, de se rendre compte que c'est bien, en effet, de cette familiarité avec les *Exercices* que la spiritualité des jésuites tient les traits les plus caractéristiques de sa physionomie.

Tout d'abord, c'est de là que lui viennent les grands ressorts surnaturels par lesquels elle soulève les âmes, et les grands principes selon lesquels elle dirige leur travail de sanctification.

Du fondement vient le relief donné à l'idée de fin, de fin suprême et unique, cette idée qui formera le premier Principe de la *Doctrine spirituelle* de Lallemant. On insistera fortement sur « l'unique nécessaire », selon le titre choisi pour ses livres par Rogacci (18) : salut éternel, accomplissement de la volonté de Dieu, soumission à son souverain domaine, service insigne et parfait, selon le niveau des âmes auxquelles on s'adressera ; on soulignera la différence entre ce qui est fin et ce qui est simple moyen, entre l'essentiel et l'accessoire (19) ; on inculquera la nécessité avant tout choix important, de se remettre sous les yeux l'unique but de toute créature, de ne pas renverser l'ordre en choisissant d'abord le moyen pour voir ensuite comment on pourra l'utiliser en vue du but ; on rappellera sans cesse l'indifférence virile pour tout ce qui n'est pas ce but, seul digne de captiver le cœur d'un chrétien.

Des méditations de la première Semaine, sur le péché et ses châtiments sortira l'immense littérature de considérations sur les fins dernières, de préparations à la mort, publiées par les jésuites. L'allure réaliste, positive, partant des faits comme le triple péché du premier exercice, se retrouvera aussi dans la manière dont seront traités ces sujets : moins de considérations abstraites, plus de constatations concrètes, de conclusions pratiques...

Avec le Règne du Christ, nous sommes au centre même de la spiritualité de la Compagnie : amour enthousiaste, tendre et fort pour le Christ, le Verbe fait homme et devenu ainsi notre frère et notre chef ; comme conséquence volonté ardente et réfléchie de service, et de service insigne, à sa suite ; volonté donc de l'imiter, de s'attacher à lui en mettant nos pas dans ses pas, d'être pauvre et humilié avec lui pauvre et humilié, puisque dénuement et opprobres sont la part

(18) *Dell' uno necessario*, 3 vol., Rome, 1704-1707.

(19) Ici encore c'est le titre du célèbre ouvrage du P. L. Nieremberg, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, Madrid, 1640.

qu'il a librement choisie pour sa vie mortelle ; volonté de renoncement au jugement et à la volonté propres, puisque là est la forme la plus intime de l'abnégation qu'il nous demande : autant de pensées qui forment le fond le plus constant et le plus ferme des écrits et des enseignements des jésuites sur l'amour du Christ et qui sont la substance même de la contemplation du Règne, comme de ses compléments la méditation de Deux étendards et la considération des Trois degrés d'humilité. C'est là manifestement que les spirituels de la Compagnie ont pris la nuance propre de leur dévotion à Notre-Seigneur : volontiers ils enrichiront ces pensées d'éléments empruntés ailleurs et susceptibles de les renforcer, mais ce seront toujours elles qui resteront la base essentielle de leur attitude spirituelle en face du Christ.

Des *Exercices* aussi leur viendra la forme *évangélique* de leur contemplation des mystères de la vie de Jésus : dans leur ensemble ils restent en contact intime avec le texte inspiré lui-même, avec ses détails concrets, ses expressions simples et accessibles à tous : le titre d' « *Evangile médité* » donné aux douze volumes du P. B. Giraudeau, édités en 1773-74 par l'abbé Duquesne, pourrait être aussi celui de la plupart des recueils de méditations sur la vie du Christ publiés si nombreux par les jésuites.

La méditation sur les « Trois groupes d'hommes », et les remarques disséminées tout au long des *Exercices* et tendant à assurer le même sondage réaliste des dispositions vraies du retraitant, ont sûrement eu leur influence sur la place considérable faite dans la spiritualité de la Compagnie au souci des résultats positifs à obtenir, à la défiance vis-à-vis des illusions imaginatives et sentimentales, comme vis-à-vis des roueries plus ou moins conscientes de l'amour-propre pour donner le change et éviter les coups trop directs et les sacrifices décisifs.

Aux principes et conseils relatifs à l'élection se rattachent le goût très net pour l'action refléchie, fruit d'une mûre délibération, et une certaine défiance à l'égard des impulsions spontanées, à peine contrôlées sommairement par la raison et la foi : typiques à ce point de vue sont les titres des volumes du P. J. Agnelli, précisément sur les *Exercices* : *Arte di eleggere l'ottimo... di stabilire l'elezione dell'ottimo .. di praticare l'elezione stabilita dell'ottimo* (20).

Dieu trouvé en tout selon les suggestions de la Contemplation pour l'amour de Dieu, la familiarité avec le Maître présent, agissant, se reflétant dans toutes les créatures, comme la préférence donnée au service de l'amour effectif sur les les élans de l'amour affectif se-

(20) Rome, 1689-1693.

lon la remarque préliminaire de la même contemplation, seront parmi les traits les plus constants dans la vie spirituelle des jésuites et parmi ceux que S. Ignace souhaitait le plus rencontrer en eux. Au même texte sera aussi empruntée la prière si connue : « Prenez, Seigneur et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence, toute ma volonté : c'est vous qui me les avez données, à vous, Seigneur, je les rends ; tout est vôtre, disposez-en à toute votre volonté, donnez-moi votre amour et votre grâce, c'est assez pour moi ». Avec l'*Anima Christi*, vieille prière chère à S. Ignace, et l'offrande au Christ de la contemplation du Règne, ce sont les trois formules où s'exprimeront les dispositions les plus intimes du fondateur et de ses fils.

C'est encore des *Exercices* que viendra à ceux-ci un trait noté ailleurs (21) comme caractéristique de leur père, l'union d'un chevaleresque enthousiasme pour le Christ et d'une solide et réaliste raison. Avec le Fondement, expression complète de la logique surnaturelle poussée jusqu'à ses dernières conséquences, le Règne du Christ élan d'amour passionné pour le chef incomparable ; de même le Troisième degré d'humilité, supposant, nous dit-on expressément, le second ou la disposition habituelle à agir selon la pleine logique du Fondement, mais le dépassant, tranchant toute hésitation par amour pour le Christ pauvre et humilié là où notre raison éclairée par la foi n'arrive pas à discerner de quel côté est la plus grande gloire de Dieu ; de même, pour l'élection, le troisième temps, l'examen calme et objectif des motifs pour et contre, venant suppléer, compléter et au besoin contrôler le second, le choix selon les indications des mouvements intérieurs de la grâce : la raison ne perd jamais ses droits, tout en laissant la première place aux instincts divins, aux impulsions du Saint-Esprit. C'est là manifestement que les meilleurs parmi les maîtres spirituels jésuites ont puisé ce double caractère, si sensible dans le journal spirituel du Bx de la Colombière et dans toute la vie du Bx Pignatelli comme de tant d'autres, ce remarquable mélange d'abandon filial à l'action de Dieu, d'amour tendre et familier pour le Christ, d'enthousiasme généreux dans le sacrifice, dans le service le plus coûteux, et en même temps de sage prudence, de sain réalisme en face des faiblesses humaines, de sens pratique robuste dans la conduite des hommes et la direction des âmes.

Aux *Exercices* toujours les jésuites doivent la place faite dans leur vie intérieure aux examens de conscience, général et particulier, à l'oraison mentale surtout, ainsi que l'orientation générale donnée par eux à ces examens et à cette oraison.

(21) *I tratti caratteristici della spiritualità di S. Ignazio*, Civilta Cattolica, 15 juillet 1939, p. 113.

C'est, en effet, sous cette double forme d'examens et d'oraison mentale, les examens n'étant, tels qu'ils sont présentés par Ignace qu'une espèce particulière d'oraison mentale, que se fait la quasi totalité de travail intérieur durant les *Exercices* : et ce seront précisément les deux examens d'un quart d'heure et l'heure d'oraison qui formeront le soutien principal de la vie spirituelle des jésuites. Non assurément que ceux-ci diminuent la place faite à la messe et aux sacrements, ou qu'ils ignorent et négligent les types de prière qui peuvent remplacer au besoin l'oraison mentale proprement dite, aspirations, oraisons jaculatoires, souvenirs de la présence de Dieu, renouvellement des intentions surnaturelles... Les meilleurs maîtres spirituels de la Compagnie leur font une large part, et Rodriguez, par exemple, à son traité sur l'oraison en fait suivre deux sur « la présence de Dieu » et sur la « conformité à la volonté de Dieu ». Toutefois il apparaît clairement que, pour les jésuites, de tels exercices viennent compléter l'oraison proprement dite, en continuer l'action, la suppléer accidentellement, mais qu'ils ne sauraient en règle ordinaire se substituer à elle, que c'est en s'appuyant sur elle qu'ils auront leur efficacité, comme c'est grâce à elle que seront rendus capables de porter tous leurs fruits la messe et les sacrements.

Cette place considérable donnée à l'oraison mentale n'est pas une nouveauté au temps où Ignace écrit ses *Exercices* : le saint ne fait là qu'entrer dans un mouvement bien antérieur à lui et dont il aura même à combattre les exagérations quand il devra s'opposer à l'engouement pour les longues oraisons : mais, très nettement, il en fait le fond même de sa méthode de renouvellement intérieur, et c'est sous l'influence des *Exercices* que dans la vie des jésuites, vouée à un service de Dieu essentiellement maniable et mobilisable à chaque instant, cette oraison deviendra le grand foyer de vie intérieure, se substituant aux cadres de la prière monastique et chorale auxquels ils ont dû renoncer.

Pour ce qui est de la forme de cette oraison, l'influence des *Exercices* n'a pas été moindre. Il faut toutefois bien entendre le sens vrai de l'affirmation si souvent répétée, en particulier au cours du XVIe siècle, que l'oraison propre de la Compagnie est celle qui est enseignée dans les *Exercices*.

Notons tout d'abord, avec le P. Brou (22), que l'oraison des *Exercices* n'est pas uniquement, comme on semble souvent le supposer, la méthode des trois puissances expliquée dans la première semaine: contemplation imaginative des mystères évangéliques, application des sens, manières de prier, d'autres méthodes encore, viennent se

(22) *S. Ignace maître d'oraison*, Paris, 1925, p. 131 ss.

joindre à celle-ci et occuper dans le cours des *Exercices* une place plus considérable qu'elle.

Mais, si varié que soit cet ensemble de méthodes, il n'est nullement limitatif pour le jésuite : Aquaviva le déclare expressément dans sa célèbre lettre sur l'Oraison (23). Ce qui est vrai c'est que les *Exercices* sont, avec cet ensemble de méthodes, l'*école* à laquelle le jésuite apprend à faire oraison, que par conséquent il gardera d'une certaine manière dans le développement ultérieur de sa vie de prière la marque de cette école à laquelle il aura été formé, sans pour cela devoir s'interdire les formes d'oraison dont il n'est plus directement question dans les *Exercices*. Dans la pratique, non seulement la contemplation infuse pour ceux que Dieu en favorise, mais encore les oraisons de simplicité et de contemplation acquise, les oraisons affectives ou sous forme de colloque continuel, ont été et sont pratiquées par une foule de jésuites pleinement fidèles à l'esprit de leur vocation. A fortiori, dans les livres sur l'oraison destinés à tous les fidèles feront-ils une large part à ces manières diverses de s'unir à Dieu. En dépit de certaines apparences et de certains préjugés, cette souplesse dans les cadres de l'oraison est restée la tradition des meilleurs parmi les maîtres d'oraison de la Compagnie, un La Puente, un Crasset, ou, tout près de nous, le P. de Grandmaison. Et, en cela aussi, ils ne font que suivre les indications des *Exercices*.

Plus encore la marque de ces *Exercices* est sensible dans la liaison constante établie par les jésuites entre oraison et mortification, réforme de la vie, et dans le fait que pour eux, d'une façon très générale cette oraison n'apparaît pas comme une fin, un but en soi, mais reste un moyen, moyen de disposer l'âme, de la dégager de ses passions désordonnées, de la mettre pleinement sous l'action de la lumière surnaturelle et, par là de la rendre capable de trouver, embrasser et accomplir la volonté de Dieu sur elle ; l'union à Dieu réalisée dans l'oraison n'est pas pour eux ici-bas un terme où on se repose, mais un moyen de mieux servir, de mieux accomplir la tâche propre de la vie présente et de mieux préparer l'union définitive du ciel, fin dernière de tout.

Et par là nous rejoignons ce qu'il y a, me semble-t-il, de plus profond dans l'action des *Exercices* sur la spiritualité de la Compagnie, l'orientation générale de cette spiritualité dans le sens du service de Dieu, de l'accomplissement de sa volonté. Là encore, je l'ai dit ailleurs (24), est un trait essentiel de la spiritualité personnelle de S. Ignace, mais il ne l'est pas moins de toute celle de la Compa-

(23) Voir le résumé de cette lettre dans la note du P. A. Coemans, RAM., 1936, p. 313-321.

(24) *Mystique ignatienne*, dans RAM, 1939.

gnie. En dépit des tendances diverses qui, nous venons de le rappeler, se font jour parmi les jésuites eux-mêmes dans l'interprétation des *Exercices*, deux faits restent certains. C'est d'abord que le livre porte comme titre : « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer sous l'influence d'aucune affection désordonnée », et que la première Annotation explique ce qu'est *ordonner sa vie* en disant : « pour chercher et trouver la volonté divine touchant la disposition de sa vie », et le Fondement viendra préciser encore que l'unique fin d'une vie ainsi ordonnée est la louange et le service de Dieu. C'est ensuite que le Règne, autre pôle des *Exercices*, est essentiellement la contemplation du *service* insigne du Christ, du service avec le Christ. Que si maintenant, dans la variété si grande des vies et des écrits spirituels de jésuites, nous cherchons à dégager, en dehors des éléments qui se retrouvent nécessairement en toute spiritualité, comme la place centrale donnée au Christ, une pensée, une tendance qui soient communes à toutes ces vies et ces écrits, il me semble que nous ne pourrons pas ne pas être frappés du relief qu'a chez tous ce souci du service de Dieu, cette orientation vers le service encore plus que vers l'union ; si haut qu'ils placent celle-ci sous toutes ses formes, ils sont cependant prêts à sacrifier tout ce qui n'est pas l'union essentielle par la grâce, la foi et la charité, aux exigences d'un meilleur service de leur maître divin.

D'où apparaît nettement la raison intime de cette place à part occupée par les *Exercices* dans la spiritualité de la Compagnie. J'ai rappelé ailleurs (25) comment le vrai et plus profond principe de différenciation entre les diverses spiritualités catholiques est en définitive la variété des expériences spirituelles qui sont à la base de chacune d'elles. Or précisément les *Exercices*, on l'a dit et redit avec raison, sont avant tout le livre de l'expérience spirituelle de S. Ignace, de son expérience de conversion sans doute, mais aussi et plus encore de son expérience d'entrée dans la voie de la haute sainteté, de son expérience même de formateur d'âmes par les notations qui, jusqu'au texte définitif, sont venues compléter les premiers feuillets de Manrèse. Non que *toute* l'expérience d'Ignace soit contenue en ces brèves pages : une part, en effet, de cette expérience spirituelle telle qu'elle nous est révélée dans les confidences et le journal du saint, appartient complètement à l'ordre des faveurs infuses dont Dieu se réserve totalement la dispensation et qui restent en dehors de nos efforts, même aidés par les grâces les plus puissantes. Mais nous trouvons là ce qu'il y a dans cette expérience de commu-

(25) *En quoi diffèrent réellement les écoles catholiques de spiritualité ?* GREGORIANUM. 1938, p. 276 ss.

nicable, d'enseignable, d'utilisable par d'autres âmes dans leurs efforts vers la sainteté, ce qui peut les éclairer, les guider, les soutenir aux divers degrés de leur ascension vers Dieu, tout ce qui peut en particulier diriger leur recherche de la volonté de Dieu sur elles. C'est donc bien dans les *Exercices* que se trouve le vrai point de départ, le vrai principe d'orientation et de développement de toute cette spiritualité née de l'expérience de S. Ignace et c'est bien à eux qu'il faudra toujours revenir pour reprendre contact avec la source de fécondité de cette même spiritualité.

Est-ce à dire pour autant que nous avons tout dans ce petit livre ? Nous venons de dire que nous n'y avons même pas toute la spiritualité personnelle du saint : à plus forte raison n'y aurons-nous pas toute celle de l'ordre fondé par lui.

En effet, aux données du texte matériel viennent d'abord s'ajouter les multiples apports de la tradition vivante sur l'interprétation de ce texte, son usage pratique et les adaptations dont il est susceptible, apports d'autant plus importants que le texte est plus bref, plus ramassé, fait de courtes indications plus que d'amples développements.

Deux moments plus décisifs sont à noter dans l'histoire de cette tradition : la publication du *Directoire* sous Aquaviva et l'action de Roothaan pour renouveler l'étude et la pratique des *Exercices* dans la nouvelle Compagnie ; l'un et l'autre des deux généraux ont eu pour but premier d'assurer une fidélité plus grande à l'esprit et aux intentions de S. Ignace dans l'emploi du livre écrit par lui, mais en même temps ils contribuaient puissamment tous deux au développement de cette tradition sur l'usage des *Exercices*. C'est le premier qui condensait dans ce *Directoire* toutes les expériences des premières générations, en même temps qu'il consacrait le double pas en avant des *Exercices* faits périodiquement et en commun. Certains chapitres de ce *Directoire,* en particulier le chapitre X, « sur la manière de donner les *Exercices* aux nôtres », ouvrent la porte à de notables adaptations du dessein primitif.

Le rôle de Roothaan a été immédiatement de ramener à une étude aussi serrée et précise que possible du texte et de la pensée personnelle de S. Ignace : il est certain que si l'on compare l'ensemble des écrits parus sur les *Exercices* au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle, avec ceux qui se sont succédé depuis le milieu du XIXe, on ne peut pas ne pas être frappé de la liberté beaucoup plus grande avec laquelle les premiers traitent les thèmes fournis par le livre ignatien, liberté telle parfois qu'il ne reste guère plus rien de la forte structure, de la connexion vigoureuse qui unit toutes les parties de l'original. La série des travaux inaugurés par la traduction et les notes de Roothaan lui-même, s'est continuée et est loin d'avoir épuisé la

matière : mais déjà, sur bien des points les lignes propres de la pensée du fondateur se dégagent avec beaucoup plus de relief et de précision que par le passé, permettant ainsi d'envisager toutes les adaptations utiles, sans cesser de rester en contact direct avec cette pensée et pleinement fidèle à ses directions.

Cette conciliation de larges adaptations avec la fidélité entière à l'héritage ignatien pose, en effet, plus d'un problème difficile, particulièrement à propos des retraites périodiques. S'en tenir au texte même des *Exercices* expliqué de façon nerveuse et personnelle, est chose facile quand il s'agit de retraites de trente jours, nécessairement exceptionnelles dans une même vie : c'est bien plus difficile vis-à-vis de retraitants habitués à se recueillir tous les ans dans ce même cadre des *Exercices*. Il est certain que ce retour annuel aux mêmes vérités essentielles qui seront ainsi pénétrées et goûtées de plus en plus intimement, est pleinement dans la ligne que marquait S. Ignace lui-même en faisant une si large place aux reprises et répétitions ; et on s'explique très bien comment une âme aussi intérieure que celle de Roothaan a pu jusqu'à la fin de sa vie y trouver sa nourriture (26). Mais il s'agissait pour lui de retraites faites en particulier, et dans celles qu'il eut occasion de donner à des groupes de jeunes jésuites, on était trop heureux d'entendre commenter le texte par un homme d'une si exceptionnelle autorité (27). Toutefois il est sûr que, lorsqu'il est question de retraites données en commun, devant des groupes depuis longtemps familiers avec les *Exercices* et par des hommes dont nécessairement la personnalité aura le plus souvent un relief bien moindre, une telle répétition ne facilitera pas la tâche : même si celui qui parle a profondément médité et pénétré son texte, il se répètera fatalement et répètera aussi ce que d'autres ont dit avant lui sur ce même texte, d'où risque indéniable de monotonie ennuyeuse. Dans notre vie intérieure personnelle nous tendons en général de plus en plus à vivre d'un certain nombre de pensées intensément senties et goûtées sous l'action de la grâce, pensées auxquelles nous revenons sans nous lasser : mais ce travail de la grâce ne sera pas nécessairement le même dans toutes les âmes, pas même dans toutes celles qui s'inspirent d'une même tradition spirituelle, et par suite ce qui reste pour nous nourriture substantielle pourra aux auditeurs être fastidieux rabachage.

D'où la question d'un enrichissement des *Exercices* par des éléments pris ailleurs, dans le dogme, la liturgie, les courants spiri-

(26) Voir dans ses *Opera spiritualia*, Rome, 1936, t. I, p. 93-210, ses notes de retraites jusqu'à la veille de sa mort, toutes suivant fidèlement le cadre des *Exercices*.

(27) *Ibid*, p. 438 n., retraites données à Vals et à Louvain en 1848.

tuels voisins, répondant aux attraits particuliers de chaque génération. Question qui n'est pas nouvelle : si nous considérons d'un peu près ces retraites du XVIIe et du XVIIIe siècle dont les libertés nous étonnent, nous nous apercevrons vite qu'en fait c'était bien quelque chose d'analogue qu'elles entendaient faire, en introduisant dans le cadre des *Exercices* des considérations aimées de ceux auxquels elles s'adressaient, encore qu'elles ne l'aient pas toujours fait de manière très heureuse. La vraie solution, celle qu'a préparée l'impulsion donnée par Roothaan et qui se réalise peu à peu, semble bien être dans une prise de conscience toujours plus pleine et plus nette, de ce qui est la pensée profonde de S. Ignace, l'armature essentielle de ses *Exercices*, de ce qui fait leur valeur durable et universelle, indépendamment d'une foule de détails intéressants, précieux à bien des points de vue, mais en définitive, accessoires, et qu'on pourra par conséquent laisser tomber sans rien enlever à la force de l'ensemble ; indépendamment aussi de multiples pensées et pratiques qui pourront venir s'insérer dans cet ensemble comme élément de variété ou même d'actualité, sans cependant prendre le pas sur ces éléments essentiels ou en changer l'économie.

Ce développement de la spiritualité des *Exercices* par adaptation à des applications plus ou moins nouvelles et par enrichissement du contenu de leur cadre essentiel, n'est pas le seul que nous puissions constater : nous pouvons relever dans la spiritualité des jésuites plus d'un élément qui, malgré son importance, n'a pas de rapport direct avec les *Exercices* et ne peut être que de façon très large rattaché à quelque pensée ou quelque expression de leur texte. Ainsi par exemple, la place à part faite à l'obéissance dans la vie des religieux de la Compagnie, est sans doute une conséquence de l'abnégation si fortement inculquée par les *Exercices* et une imitation de l'obéissance du Christ contemplée pendant la Seconde Semaine ; c'est aussi la suite logique de la spiritualité de service qui est celle de ces mêmes *Exercices*. Et cependant il reste vrai que le fait d'avoir donné cette obéissance comme signe distinctif du jésuite, plutôt que la pauvreté ou la mortification corporelle, est, de la part d'Ignace, une indication qui n'était pas nécessairement commandée par les *Exercices*. De même encore pour la décision de renoncer au chœur et aux solennités liturgiques : nous venons de voir que le livre de S. Ignace mettait en plein relief l'importance de l'oraison mentale et des examens, que par conséquent cette renonciation à l'office choral s'harmonise bien avec ces directions ; mais il ne s'ensuit nullement que celles-ci s'imposent. Ce sont des raisons toutes diverses qui y amèneront le fondateur de la Compagnie, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent pour la vie spirituelle de ses religieux ; tellement que l'on verra plus d'une fois des religieux voués à cet office choral se nourrir lar-

gement de la spiritualité des *Exercices*, sans se sentir le moins du monde détournés de leur forme propre de vie monastique.

De même encore pour un élément occupant dans la vie spirituelle des jésuites actuels une place aussi importante que la dévotion au Sacré-Cœur. Ici nous pouvons fixer le point de départ et suivre les étapes du développement : les révélations de Paray avec la mission confiée au Bx de la Colombière et à ses frères, suivies de l'apostolat du XVIII[e] et du XIX[e] siècle en faveur de cette grande dévotion. Ce ne fut pas là, tant s'en faut, l'introduction d'un élément hétérogène ou sans attaches réelles avec l'ensemble spirituel qu'il venait couronner : non seulement, en effet, les jésuites avaient été nombreux parmi les précurseurs du mouvement de Paray, mais dans les *Exercices* mêmes tout les préparait à entrer pleinement dans ce mouvement. Il reste cependant qu'il y a là pour les générations qui ont suivi un facteur de vie spirituelle nouveau et puissant.

Si donc les *Exercices* ne sont pas un exposé systématique de la spiritualité de la Compagnie de Jésus, s'ils ne sont pas restés pour elle une formule figée et incapable de développements, on voit clairement par ces quelques exemples qu'ils ne sont cependant pas pour cette spiritualité un simple germe caché d'où naîtra le grand arbre, mais qu'en eux existe déjà l'arbre formé. ayant déjà sa physionomie propre et qui n'a plus qu'à étendre ses branches et multiplier ses fruits. Sur cet arbre pourront venir se greffer des rameaux nouveaux détachés d'autres arbres, mais ces rameaux ne seront pas pris au hasard : ce seront, comme dans toute greffe réussie, des pousses ayant déjà leur affinité avec l'arbre qu'elles viennent enrichir.

La formule est donc bien exacte qui voit dans les *Exercices* l'âme même de la spiritualité de la Compagnie de Jésus, le principe qui en marque l'orientation, qui en maintient l'unité au milieu de tous ses enrichissements successifs.

Joseph de Guibert, SJ.

HENRI SUSO ET L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

L'étude ici entreprise en suppose une autre, que publie la *Revue d'histoire ecclésiastique* (1) sur *Les thèmes de l'Imitation.* Il convient d'en rappeler brièvement les résultats.

L'examen comparatif du vocabulaire de chacun des quatre livres conduisait à une première conclusion, admise par nombre de critiques, à savoir que l'*Imitation* est, non pas un traité en quatre livres, mais quatre traités mis bout à bout, dont l'ensemble répond mal au titre général que l'usage lui attribue. Plus encore, chacun de ces traités correspond à une étape différente du développement intellectuel et moral de l'écrivain. Ces remarques n'obligent nullement, d'ailleurs, à imaginer plusieurs auteurs distincts. Thomas a Kempis, dans ses autres écrits, déploie un talent varié, d'une richesse et d'une fécondité singulières. L'analyse des quatre traités permet de discerner, par-delà le texte, le cœur sensible de l'auteur, ses épreuves, son expérience croissante et quelque chose du travail que la grâce divine y poursuit.

C'est dans le cadre général de ces recherches et de ces conclusions que vient s'insérer le présent travail. Un œil averti découvre dans l'*Imitation* l'influence du grand mystique dominicain Henri Suso. Il s'agit précisément d'en retrouver le point d'insertion et d'en mesurer l'importance. Cela mène à quelques conclusions d'histoire et de psychologie littéraires qui ne seront point sans intérêt.

Avant d'entrer en matière, deux remarques s'imposent, qu'il faudra tenir présentes à l'esprit pendant toute notre enquête.

Rappelons-nous que l'auteur de l'*Imitation* cite toujours librement, même les textes d'Écriture. Pour les insérer dans la trame de son développement, il les tronque ou les modifie. Jamais il ne donne de référence précise ; tout au plus indiquera-t-il quelquefois l'auteur : « propheta, beatus Job »... D'autre part, il a beaucoup lu, il s'est assimilé des textes nombreux d'écrivains en faveur dans la « Dévotion moderne ». En y prenant garde, on les reconnaît au passage : Jean de Tambach ou la Règle de saint Benoît à travers Jean de Schoonhoven, David d'Augsbourg, Gérard Groote, Florent Radewijns, sans

(1) Juillet 1940, t. XXXVI... s'il paraît.

omettre les plus grands, saint Bernard, saint Bonaventure, etc. (2). Nous n'avons donc pas à attendre dans ce qui va suivre, des citations parfaitement littérales. Cependant les ressemblances de pensée et d'expression seront assez nettes souvent pour déceler avec certitude l'emprunt.

On pourra se convaincre aussi que l'auteur de l'*Imitation* a connu et utilisé l'*Horologium sapientiae* dans sa rédaction latine et non dans son texte primitif allemand ni l'une ou l'autre des versions thioises du XIVe siècle (3). Il serait extrêmement intéressant de comparer ses allusions au texte du manuscrit que devait posséder la bibliothèque de l'Agnetenberg. Ce manuscrit s'est perdu. A son défaut, nous prendrons pour base les variantes d'un manuscrit d'origine toute proche, celui des chanoines réguliers du couvent de Bethléem à Zwolle. C'est le manuscrit B de Strange, l'éditeur de l'*Horologium* (4). Toutes nos références renverront à son édition ; s'il y a lieu,

(2) Il existe toute une littérature sur les citations dans l'*Imitation* et le sujet est loin d'être épuisé. Citons : H. Gleumes, *Welche Mystiker haben den Verfasser der Imitatio Christi beeinflusst?* (Diss.), Senderhorst, 1926. — Symphorien, O. M. Cap., *L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de J.-C.* dans *Études franciscaines*, 1921-1923, t. XXXIII, XXXIV, XXXV. — Ed. Arens, *Zitate und Anspielungen in der Imitatio Christi des Thomas von Kempen*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1931, t. 112, p. 135 ss. — H. Gleumes, *Der hl. Bonaventura und die Im. C.*, dans *Franzisk. Studien*, 1928, p. 294 ss.

Et tous ceux qui ont, surtout du côté Kempiste, traité la question des sources littéraires de l'*Imitation*. Cfr. C. A. Spitzen, S. J., *L'auteur de l'Imitation et les documents néerlandais*, La Haye 1882.

(3) Cfr. Hildegarde van de Wijnpersse, *De Dietsche vertaling van Suso's Horologium aeternae Sapientiae*, Groningue, 1926. La même a donné l'édition de la première version thioise : *Oerloy der ewigher Wysheit*, Groningue, 1938. L'autre version, toute littérale, serait due aux cercles de la « Dévotion moderne ».

Sur les manuscrits de l'*Horologium*, texte latin, cfr. l'importante étude du R. P. D. Planzer, *Zur Textsgeschichte und Textskritik des Horologium...*, dans *Divus Thomas*, 1934, t. XII, p. 129 ss. et 257 ss. Du même, *Das Hor. sap... Studien zur einer kritischer Ausgabe auf Grund der Hss.* Fribourg, 1934.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question débattue sur l'authenticité de « l'exemplaire », de la *Vita* en particulier. Celle de l'*Horologium* est hors de cause.

(4) *Fratris Amandi Horologium Sapientiae*, éd. J. Strange, Cologne, 1856. Toute ma reconnaissance va aux RR. PP. Jésuites de Louvain, qui ont consenti à me prêter leur exemplaire de cette édition devenue introuvable.

le sigle (B) indiquera une variante du manuscrit mentionné. Le texte de l'*Imitation* sera celui de l'autographe dans l'édition Pohl (5).

I. — LES REMINISCENCES D'UN LIVRE A L'AUTRE

Il ne suffirait pas à notre dessein de prendre ici ou là, à travers les quatre traités qui composent l'*Imitation*, des textes qui rappellent l'*Horologium Sapientiae* pour conclure à une dépendance générale. Il faut ici tenir compte des résultats de l'étude, à laquelle on vient de faire allusion, sur la distinction des quatre livres. Il s'agit en même temps de constater s'ils sont appliquables dans le cas présent. C'est donc d'un livre à l'autre que passera notre présente enquête en allant du dernier au premier, c'est-à-dire, à partir du Livre IV.

On sait que, dans l'autographe, le *Liber de sacramento* se trouve placé entre les *Admonitiones ad interna trahentes* (ou L. II) et le *De interna consolatione* (ou L. III). Y eut-il dans cette disposition un choix systématique? Certainement pas une suite logique. On serait tenté de croire que l'auteur a disposé ses traités dans l'ordre chronologique de leur composition, comme il fit des livres I et II. Rien n'est moins assuré. Dans ce recueil autographe, le *De elevatione mentis* ne se trouve, ni à sa place logique qui eût été à la suite du L. III, ni à sa place chronologique, car il est antérieur, comme l'établissent plusieurs indices (6), au traité *De disciplina claustralium*, qui lui emprunta une oraison, et le précède dans le recueil.

Aussi bien, nous le verrons, c'est au L. IV que les emprunts sont le plus manifestes. Déjà un titre de l'*Horologium* nous attire, fort semblable à ceux du Livre IV.

Dans les parallèles qui suivent, les emprunts *ad litteram* seront mis en petites capitales, les substitutions de mots à peu près synonymes seront signalées par des italiques.

(5) *Thomae Hemerken a Kempis opera omnia*, éd. J. Pohl, Fribourg, t. II, p. 5 ss. Mais nos références se feront d'après l'édition de Puyol, Paris, 1898, où les chapitres sont divisés en versets, de phrase en phrase. Cette division mérite d'être adoptée, parce que la plus commode, plus précise que celle en paragraphes, assez communément employée, et surtout parce qu'elle sert de repère à ses relevés de variantes des manuscrits. Cfr. *Les thèmes de l'Imitation*, article cité.

(6) Spécialement la manière d'écrire le mot « consilium ». Qu'il soit permis encore de renvoyer aux *Thèmes de l'Imitation*.

Au Livre IV

Imitatio, L. IV	*Horologium Sapientiae*
Incipiunt capitula libri de SACRAMENTO. DEVOTA exhortatio ad sacram communionem. C. I. — Cum quanta reverentia CHRISTUS SIT SUSCIPIENDUS.	L. II, c. 4, p. 176. — Qualiter CHRISTUS IN SACRAMENTO eucharistiae SIT DEVOTE SUSCIPIENDUS (B). — recipiendus (ceteri codices).
C. 2, v. 1. — Super bonitate tua et magna misericordia tua Domine CONFISUS, ACCEDO *aeger* AD Salvatorem : esuriens et SITIENS AD FONTEM *vitae* EGENUS AD *regem* CAELI ; servus ad *Dominum*, *creatura* AD CREATOREM : DESOLATUS AD MEUM PIUM CONSOLATOREM.	L. II, c. 4, p. 184. — Sed CONFISUS de tanta pietate et clementia, ACCEDO *infirmus* AD medicum *vitae*, SITIENS AD FONTEM misericordiae, EGENUS AD *dominum* CAELI et terrae, ovis ad pastorem, *figmentum* AD suum CREATOREM, DESOLATUS AD MEUM PIUM CONSOLATOREM ac liberatorem (7).
C. 5, v. 1-2. — SI HABERES ANGELICAM PURITATEM et *sancti Ioannis Baptistae sanctitatem* : non esses *dignus* hoc sacramentum accipere nec tractare. Non enim hoc debetur meritis hominum ..	*Ibid.*, p. 193. — *Inter natos mulierum* (8) *non surrexit* qui ex sola virtute et iustitia operum suorum *tanquam ex condigno* se sufficienter praeparare possit ; etiam si unus homo haberet NATURALEM OMNIUM ANGELORUM PURITATEM, et omnium comprehensorum munditiam et claritatem, omniumque viatorum merita per vitae austeritatem...
C 6, v. 3-5. — Quid ergo faciam DEUS MEUS... TU DOCE me viam rectam ; propone breve aliquod exercitium : sacrae communioni congruum. Utile est enim scire QUALITER devote ac reverenter tibi praeparare debeam cor meum, ad recipiendum salu-	L. II, c. 4, p. 183. — Nunc igitur rex meus et DEUS MEUS... ut possim te cotidie agnum immaculatum sumere et offerre : PETO UT DOCEAS QUALITER te digne valeam suscipere, ita ut sit ad gloriam tuam et salutem animae mae (9).

(7) On s'explique sans peine la substitution, par Thomas, de « creatura » au « figmentum » de Suso, mot savant et abstrait qui ne lui plaisait guère, qui avait sauté de sa mémoire, remplacé dans son esprit par l'autre, plus simple. Thomas citait de mémoire. Ses biographes ont noté qu'il l'avait bonne.

(8) On reconnaît dans cet « inter natos mulierum... » une allusion au texte évangélique, repris dans les antiennes de la fête de saint Jean-Baptiste. Citant de mémoire, Thomas a mis le nom pour la périphrase.

(9) Ce « peto ut doceas » ou quelque formule équivalente revient souvent dans l'*Horologium*. Par ex. p. 126, 204.

briter tuum sacramentum : seu etiam celebrandum tam magnum et divinum sacrificium.

C. 2, v. 22. — Ut... saepius tua valeam celebrare mysteria et ad meam perpetuam accipere salutem quae ad tuum praecipue honorem... instituisti.

Texte ci-dessus : Ut possim te cotidie agnum immaculatum sumere et offerre... te digne valeam suscipere ita ut sit ad gloriam tuam et salutem animae meae (10).

C. 18, v. 1. — CAVENDUM EST TIBI *a curiosa et inutili* PERSCRUTATIONE huius profundissimi sacramenti.

L. II, c. 4, p. 177. — Fideliter hoc TIBI credendum est, et CAVENDUM *a praesumptuosa* PERSCRUTATIONE.

Dans le même contexte, des réminiscences se rencontrent. Elles ne sont pas toutes verbales et l'enchaînement ne se présente pas dans le même ordre. Aussi bien, dans son chapitre 18, l'auteur de l'*Imitation* termine par où Suso avait commencé. Relevons ici quelques-unes de ces correspondances.

C. 18, v. 3. — Plus valet Deus operari : quam homo intelligere postest.

P. 177. — Nec ratio humana valet hoc apprehendere... Hoc enim solius divinae virtutis operatio est immensa...

v. 4. — Tolerabilis pia et humilis inquisitio veritatis : parata semper doceri... V. 5. — Beata simplicitas quae difficiles quaestionum relinquit vias...

Ib. — Verumtamen devotae simplicitati tuae prodesse cupiens... verbis tuis simplicibus respondebo.

v. 7. — Fides a te exigitur... non altitudo intellectus neque profunditas mysteriorum Dei.

Ib. — Fideliter hoc tibi credendum est... Magis quam ad rei soli Deo cognitae manifestationem.

v. 8. — Si non intelligis nec capis quae infra te sunt, quomodo comprehendes quae supra te sunt ?

Respondebo... viam sumens ex notis secundum se, tibi autem ignotis, ad ea quae notitiam omnium mortalium excedunt (11).

Ces regroupements montrent à l'évidence la mutuelle dépendance

(10) On remarquera dans les passages cités, de part et d'autre, le souci de s'adapter à la piété de ceux qui ne sont pas prêtres, et de ceux qui le sont ; d'où, chez l'un comme chez l'autre, la mention, et de la célébration de la messe et de la simple communion.

(11) La Sagesse, pour faire entrevoir comment le Christ est présent tout entier dans la petite hostie, prend argument de la vision de l'espace, concentrée dans la petitesse de l'œil. Ce théorème d'optique n'a pas séduit Thomas a Kempis, mais il a gardé l'idée générale.

des deux écrivains. Ceci établi, on reconnaîtra la même relation dans les parallèles suivants.

Imitatio Christi	*Hovologium Sapientiae*
L. IV, c, I. v. 12. — Quid sibi vult ista piisima dignatio ; et tam amicabilis invitatio ?	L. I, c. 3, p. 34. — Quid obsecro sibi vult tantus amor...
C. 8, v. I.— Expansis in cruce manibus (Christus).	L II, c. 4, p. 188. — Sed nunc expansis *in modum crucis* manibus (Discipulus).
C. 12, v. I. — Ego sum puritatis amator.	L. I, c. 4, p. 36. — Ille sponsus liliorum amator.

Cet ensemble montre que l'auteur du Livre (IV) *De sacramento* avait lu l'*Horologium*, et probablement qu'il venait de le relire avant de se mettre à écrire.

On sera porté à croire, dans ces conditions, que l'indication expresse des interlocuteurs qu'on trouve en ce Livre IV, et qu'on ne trouve que là, dans l'autographe de l'*Imitation* (12), y est mise à l'exemple de Suso. « Vox Christi — Vox discipuli » notait l'*Imitation* ; comme l'*Horologium* avait marqué : « Sapientia — Discipulus ».

Au Livre III

De ce traité à l'*Horologium*, deux chapitres se répondent. C'est chapitre 43 du L. III, « Contra vanam et saecularem scientiam », et celui de Suso : « De diversitate admiranda doctrinarum atque discipulorum » (L. II, c. 1). La tendance et la pensée profonde sont les mêmes de part et d'autre, mais développées si librement par l'auteur de l'*Imitation* que la dépendance littéraire ne peut être prouvée d'abord. Il faut, au préalable que d'autres recoupements établissent qu'avant d'écrire le L. III, l'auteur avait lu l'*Horologium*. Alignons-les ici, en suivant le texte de l'*Imitation*.

Imitation, L. III	*Horologium*
C. 3, v. 12. — Et si *causam* quaeris audi quare.	L. II, c. 2, p. 164. — Et *si* vis scire *causam*. L. I, c. 2, p. 26. — Si quaeris quare, constat.
C. 5, v. 23. — Si quis amat novit quid haec vox clamat.	L I, c. 6, p. 56. — Da amantem... et intelliget quae dico.

(12) Beaucoup d'éditeurs ont introduit les mêmes indications au L. III ; elles ne sont cependant pas d'application par tout ce livre, et la démarcation n'est pas toujours bien claire, le glissement est parfois insensible. Aussi Thomas n'avait pas désigné les interlocuteurs, comme il a fait au L. IV. Il a intercalé ci et là un « inquis », « inquit », « ait » ; le plus souvent l'interlocuteur est distingué par le seul contexte.

C. 13, v. 11. — DISCE VOLUNTATES TUAS FRANGERE.	L. I, c. 3, p. 33. — DISCE VOLUNTATES TUAS in omnibus FRANGERE.
C. 14, v. 2. — STO ATTONITUS.	L. I, c. 6, p. 57. - STETI ATTONITUS.
C. 27, v. 20. — Nec aurem male blandienti praebere SIRENAE.	L. I, c. 4, p. 38. — Velut SIRENARUM vocibus.
C. 30, v 31. — Neque CONCIDAT COR TUUM.	L. I, c. 3, p. 32. — Igitur NON CONCIDAT COR TUUM.
C. 48, v. 38. — SERENATA CONSCIENTIA.	L. I, c. 8, p. 79. — SERENATUR CONSCIENTIA.
C. 55, v. 25. — (Gratia) MAGISTRA est veritatis DOCTRIX DISCIPLINAE.	L. I, c. 8, p. 77. — Tu summa caelestis disciplinae MAGISTRA. L. I, c. 4, p. 42. — Tu DOCTRIX DISCIPLINAE Dei.
C. 56, 4. — Sine VIA non ITUR.	L. I, c. 3, p. 29. — Haec est VIA per quam ITUR.
C. 56, v. 27. — EIA FRATRES pergamus simul.	L. I, c. 6, p. 67. — EIA agite CONFRATRES et consodales.
C. 58, v. 1. — Fili caveas disputare de altis materiis et de occultis Dei iudiciis : cur iste... et ille...	L. I, c. 3, p. 30. — Proinde a talibus quae a (B) solo divinae voluntatis beneplacito dependent, a nimia et curiosa inquisitione cavendum est.

Ces rapprochements n'ont pas la même force que ceux qui ont été relevés au L. IV. On aurait tort cependant de les mépriser. Celui du c. 56, v. 27, est d'une grande importance qui a été soulignée ailleurs (13). C'est, en effet, la première et la seule apostrophe adressée aux lecteurs dans tout le L. III. Elle marque un tournant dans la carrière littéraire, si on peut parler ainsi, de l'écrivain, le moment où il devient auteur.

Le dernier parallèle est à remettre de part et d'autre dans le contexte, nourri de la même pensée sur l'inégalité des destinées humaines, comme le montre le passage suivant.

C. 58, v. 2. — Ista omnem humanam facultatem excedunt : nec ad investigandum iudicium divinum ulla ratio praevalet vel disputatio.	*L. c.* — Ita nec profunditatem iudiciorum ipsius per quae creata omnia suum finem sortiuntur, poterit investigare.

Ces rapprochements autorisent à conclure que l'auteur du L. III avait lu l'*Horologium* et s'en inspirait discrètement. Cette conclusion admise conduit à une autre, c'est-à-dire à reconnaître la dépendance qui s'offrait à notre examen dès le premier coup d'œil sur ce

(13) Cfr. article cité.

L. III. Il s'agit de la vaine science. L'*Imitation* en fait une satire discrète, qui s'inspire de celle, beaucoup plus agressive, qu'on trouve dans l'*Horologium*. L'enseignement de Suso a été repensé par un esprit et une sensibilité d'une trempe toute différente, mais l'empreinte demeure discernable. Pour mettre cela en pleine lumière, une analyse complète et détaillée serait nécessaire. Contentons-nous de quelques traits mieux accusés.

Au v. 10, la Vérité qui parle oppose son enseignement à la vaine science. Chacune de ses qualités a son contraire dans la description de Suso. Voici les textes.

Imitatio, c. 43, v. 10	*Horologium, L. II, c. 1*
Ego doceo sine strepitu verborum.	P. 151. — Fueruntque inter eos proh pudor mirabiles contentiones clamores et contrarietates.
sine confusione opinionum :	P. 152. — Fiunt improbationes, replicationes et opinionum novitates mirabiles. — P. 151 : Non tam explicabant quam quibusdam implicationibus involvebant.
sine fastu honoris,	P. 151. — Quibusdam vero longa et colorifera pallia induebant, et almutia delicata capiti eorum superponentes, procedere eos gradu ambitioso faciebant.
sine pugnatione argumentorum.	P. 152. — Pugnas verborum.

De même, le v. 11 concentre en une brève et forte phrase toute la substance des deux dernières pages du chapitre cité de l'*Horologium*. Enfin, il n'est pas jusqu'à la leçon, authentique et d'une puissante beauté, « Ego sum doctor VERITAS » (et non pas Doctor veritatis) (14), qui ne soit un écho, — mais combien embelli — de l'inscription que le disciple de la Sagesse a lue au-dessus de la porte de la théologie :

(14) Je renvoie au même article. La plupart des manuscrits et des éditions ont mis : doctor veritatis. Cette correction était trop facile ; les copistes, pas plus que certains philologues d'aujourd'hui, n'ont saisi la puissante beauté de la version originale. Au simple titre de « lectio difficilior », celle de l'autographe s'imposerait déjà.

Imitation, c. 43, v. 16	*Horologium, 1. c., p. 150*
Intus sum *doctor veritas.*	Haec est scola theologicae veritatis, ubi magistra aeterna Sapientia, *doctrina veritas.*

Ce nom de Veritas donné au Verbe revient à plusieurs reprises dans les livres de l'*Imitation*, et déjà au L. I, dans une belle invocation, qui est l'annonce et le germe de tout le Livre III : « O Veritas Deus fac me unum tecum in veritate perpetua... (15) ». Par contre, Sapientia, dans le même sens, ne se trouve qu'une fois, et précisément en ce L. III : « O Patris Sapientia » (16). N'est-ce pas une influence de Suso, l'amant de la Sagesse, et de son livre ? Il est d'ailleurs remarquable que l'*Imitation* ne présente jamais la Sagesse divine comme l'épouse du disciple, ainsi que fait la mystique de Suso. Le symbolisme nuptial a peu de place dans l'*Imitation* (17).

Pour conclure, on peut reconnaître le début et comme le thème de tout le livre *De la consolation intérieure* (L. III) dans un passage de l'*Horologium*. Mettons-les en parallèles.

Imitation, l. III, c. 1	*Horologium, l. I, c. 7*
V. 3. — Beatae aures quae *venas divini* SUSURRI suscipiunt : et de mundi *susurrationibus* nihil advertunt.	P. 82. — Necesse est saepius vacare et videre, qui eius *occulta* SUSURRIA vult intelligere...
V. 4. — Beatae plane aures quae non vocem foris sonantem : sed intus auscultant veritatem docentem.	P. 83. — Quam verecundum est singulis quibusque auditum praebere, UT NON POSSIS QUAE *divina Sapientia* IN TE LOQUITUR AUDIRE... Merito proinde tanquam ab indigno se subtrahit, cum te non in te nec in se, sed extra te et se in mundi strepitu invenit.
V. 8. — Animadverte haec anima mea ; et claude sensualitatis tuae ostia : UT POSSIS AUDIRE QUID IN TE LOQUATUR *Dominus Deus.*	

(15) L. I, c. 3, v. 11 ss. Au début du L. I, tout pénétré de l'austère et sec ascétisme des frères de la Vie commune, cette explosion d'un mystique qui s'ignore fait l'effet du « comma johanneum » des synoptiques.

(16) C. 21, v. 29 (fin).

(17) Le mot SPONSUS, appliqué au Verbe, n'est employé que quatre fois ; aux L. II et III, une fois, et deux fois au L. IV. Le lecteur pourra se reporter à R. STORR, *Concordantia ad quatuor libros latine scriptos de Im. C.*, 2e éd., Londres-New-York, 1911.

Au Livre II

Trouverons-nous au même passage de l'*Horologium* une correspondance assez nette avec le début et le thème du L. II ? Le lecteur en jugera sur pièces.

Imitation, L. II, c. 1	*Horologium, L. I, c. 8, p. 83*
V. 1. — REGNUM DEI INTRA VOS EST dicit Dominus. (Lc, 17, 21).	
V. 3. — Disce exteriora contemnere et ad interiora te dare : et videbis REGNUM DEI in te venire. V. 4. — Est enim regnum Dei PAX ET GAUDIUM IN SPIRITU SANCTO : quod non datur impiis (18).	Perpende quam indecens existat, si anima quidquam in exterioribus quaerat quae REGNUM DEI intra se portat. REGNUM quippe DEI INTRA VOS EST, quod est iustitia, PAX ET GAUDIUM IN SPIRITU SANCTO. (Rom, 14, 17).

Ces correspondances de textes sont-elles suffisantes à elles seules pour établir un emprunt ? Que les deux passages scripturaires soient invoqués de part et d'autre, cela s'explique aisément par l'harmonie naturelle de l'un avec l'autre ; ils se complètent mutuellement. Et de plus, rassemblés dans une même phrase par Suso, ils sont séparés dans l'*Imitation* par plusieurs versets. Dans les textes intercalaires, s'il est question du règne, on l'envisage assez différemment. Il *est* dans l'âme, même si elle s'en laisse distraire, disait Suso. Il *viendra* dans l'âme, si elle est attentive et dégagée, écrit l'*Imitation*. Le lecteur conclura sans doute qu'on ne peut affirmer, sur ce seul parallèle, une dépendance littéraire.

Les autres ne démontrent peut-être pas davantage : examinons-les rapidement.

Imitation, L. II	*Horologium*
C. 10. v. 10. — Quia ingrati sumus auctori : nec totum refundimus FONTALI *origini*.	L. I, c. 1, p. 22. — In hoc FONTALI *principio* nec forma erat nec materia. L. II, c. 4, p. 182. — In quo omnia bona tanquam in suo FONTALI *principio* continentur.
C, 12, v. 62. — Tu vero pone te ad sustinendum tribulationes et reputa eas MAXIMAS CONSOLATIONES.	L. I, c. 4, p. 36. — Sed haec mihi erit MAXIMA CONSOLATIO, nullam consolationem recipere.

(18) Les mots « quod non datur impiis », que Thomas ajoute au texte sacré, et qui ne sont pas dans Suso, se retrouvent employés de la même façon en un autre endroit de ses œuvres, *De tribus tabernaculis*, c. 3, t. I, p. 48 : « O pax et gaudium in Spiritu sancto quod non datur impiis. »

C. 11, v. 13. — Nonne omnes MERCENARII sunt dicendi ; qui consolationes semper quaerunt.

C. 8, v. 23. — Ex omnibus ergo caris : sit Iesus solus *di lectus* SPECIALIS.

V. 25. — Solus Iesus Christus SINGULARITER est amandus.

L. I, c. 8, p. 77. — Sua lucra sectantur sicut MERCENARII.

L. I, c. 6, p. 63. — O quam optabile hoc mihi esset. ut me ex nomine cognosceres, cognitumque SINGULARITER diligeres, ac dilectum inter SPECIALISSIMOS *amicos* tibi ipsi eligeres.

Qu'en pense le lecteur? Evidemment, si déjà il était établi que l'auteur du L. II avait connu et utilisé l'*Horologium*, nous retrouverions ici une influence constatée ailleurs. Mais il s'agit précisément de savoir si, oui ou non, le L. II témoigne avec certitude de cette dépendance. Voici quelques réflexions sur ces parallèles.

Le « fontali origini » fera moins d'impression si on se reporte au L. premier, où cette expression se trouve esquissée d'une façon qui ne doit rien à Suso, « a quo *fontaliter* omnia procedunt » (19). Là où Suso écrit : principio, l'auteur de l'*Imitation* met : origini, ce qui deviendra intéressant quand tout à l'heure nous retrouverons exactement l'expression dans une autre source, celle-ci très assurée, du L. II.

Le parallèle des « mercenarii » n'est pas de nature à impressionner beaucoup ; celui des consolations à trouver dans les tribulations mêmes, c'est-à-dire, dans la croix, thème du c. 12, trahit une autre origine, que nous verrons bientôt. Restent les deux derniers : « dilectus specialis... singulariter amandus ». Suffisent-ils à eux seuls?

Pesons ces parallèles au poids de ceux que nous avons trouvés aux LL. IV et III, ils apparaissent aussitôt beaucoup plus légers. Ne semblerait-il pas, au contraire, qu'une lecture plus fraîche, si l'auteur a lu l'*Horologium* avant son L. II, y eût laissé des traces plus visibles?

Elles se manifesteront à nous bientôt, dans certains mots du vocabulaire des LL. III et IV. Au L. II, parmi les termes un peu recherchés qui pourraient provenir de Suso, je ne trouve que *requietio, licenciatus*, et *acceptior* (20). C'est trop peu encore.

(19) L. I, c. 15, v. 13. *Fontalis* et *fontaliter* ne se trouvent chacun qu'une fois dans l'*Im. C.*

(20) *Licentiatus* se dit, dans l'*Horologium*, de qui a obtenu permission d'approcher ; dans l'*Im. C.*. L. II, c. 8, v. 31, des empêchements dont on se débarrasse.

On trouve déjà au L. I plusieurs participes passés mis au comparatif de la même manière que l'*acceptior* signalé dans le texte ; ainsi *pacatior, subiectior*.

Requietio revient au L. IV. Cfr. la *Concordance* de STORR.

Et si des expressions et des termes, nous passons au fond et au sens des traités, les différences vont s'accentuant jusqu'à l'opposition. Tandis que Suso considère le Verbe comme Sagesse du Père et veut, par un retournement hardi du symbolisme nuptial, l'unir à soi comme une épouse, l'auteur du L. II s'attache à cultiver dans son cœur l'amitié tendre et virile du Christ Jésus, de l'Homme-Dieu. Pas une fois il ne lui donne ce titre de Sagesse, qu'affectionnait le mystique Suso ; s'il l'appelle, deux ou trois fois, Veritas, terme que néglige l'*Horologium*, c'est à l'exemple des écrivains de son école néerlandaise, spécialement, de Gerlac Peters (21).

Attardons-nous quelques instants à ce dernier. Ce sera comme une contr'épreuve que de relever l'influence de son *Soliloque enflammé* sur le L. II de l'*Imitation* et de lui mesurer celle de l'*Horologium* sur le même livre (22).

Alignons quelques parallèles.

Imitation, L. II	*Gerlac Peters, Soliloquium*
C. 1, v. 7. — Frequens illi visitatio cum homine interno ; dulcis sermocinatio grata consolatio : multa pax, familiaritas stupenda nimis.	C. 23, p. 76. — Haec (Veritas) erit ei comes in itinere... iucunda confabulatio, et plurima grata societas in silentio et vacatione, unctio interna levigans omnem tribulationem.
C. 1, v. 12. — IPSE erit provisor tuus et fidelis PROCURATOR in omnibus.	C. 2, p. 15. — IPSE enim est PROCURATOR tuus.
C. 7, v. 4. — Qui adheret creaturae cadet *cum labili*.	C. 1, p. 13 s. Si enim *labenti* innixus fuero, necesse *cum labente* et me pariter *labi*.
C. 4, v. 13. — SICUT FERRUM *missum in ignem*... TOTUM *candens* EFFICITUR ; SIC homo integre ad Deum se convertens... in novum hominem transmutatur.	C. 19, p. 66. — SICUT FERRUM *ignitum* TOTUM *ignis* EFFICITUR, SIC anima amoris unita TOTA fit amor.

(21) Gerlac Peters, né à Deventer en 1378, fut d'abord frère de la vie commune, puis entra chez les chanoines de Windesheim, en 1403. Très adonné à la contemplation la plus haute, dans le sillage de Ruysbroeck, il laissait en mourant, en 1411, des feuillets spirituels qui furent rassemblés et édités par ordre du prieur de Windesheim, Jean Vos de Huesden. On suivra ici l'édition donnée par J. STRANGE. *Gerlaci Petri Ignitum cum Deo Soliloquium*, Cologne, 1849. Strange a cru devoir, comme il s'en explique dans sa préface, modifier l'ordre des chapitres. Pour la facilité des références, on se conformera ici à la numérotation adoptée par lui. Dom Assemaine a donné une traduction française de ce difficile opuscule, en rétablissant l'ordre primitif. Juvisy, 1936.

(22) Cette influence ne se découvre pas au L. II ; elle se continue au L. III.

Ce parallélisme est intéressant. Il nous montre Thomas transposant dans une tonalité plus discrète l'expression hardie du mystique Gerlac. Il n'est pas encore arrivé aux ardeurs de *L'élévation de l'esprit vers Dieu*, traité qui suivra, en le prolongeant dans la ligne mystique, le L. III de l'*Imitation* (23).

Relevons encore quelques expressions empruntées par l'*Imitation* à la même source.

Imitation, L. II	*Gerlac Peters, Soliloquium*
C. 12, v. 65. — NIHIL DEO ACCEPTIUS nihil tibi SALUBRIUS.	C. 14, p. 54. — NIHIL invenio SALUBRIUS et DEO ACCEPTIUS.
C. 7, v. 5. — Illum dilige et amicum tibi retine ; QUI OMNIBUS *recedentibus te* NON RELINQUET.	C. 25, p. 75. — Se fundare et ponere in uno summo et incommutabili bono... QUOD OMNIBUS aliis *se deserentibus*, eum NON de RELINQUET.

Sur ces textes, deux réflexions. Thomas écrit « relinquet » et non « derelinquet » pour raison d'harmonie, à cause du « te » qui précède et qui rendrait la phrase cahotante : « *te* non *de*relinquet ».

Ici comme plus haut, l'auteur opère une réduction du haut mysticisme de Gerlac au concept plus accessible de l'amitié du Christ. Cette transposition affecte tout son traité. Même souci, plus radical, dans la suppression immédiate d'une pensée qu'il empruntait à la même source, dans le cas suivant.

C. 11, v. *effacé par l'auteur après le v. 10.* — Et si Iesus vellet quod iret in infernum, ibi equ(e) contenti essent nec minus eum amaret *(sic)* (24).	C. 16. p. 59. — Si maior honor et gloria Dei fuerit, eum esse in profundo inferi aeternaliter, quam in gloria Dei et angelorum, nihil (debere) eum prout talem aliud posse velle, nec ab intra sentire contrarietatem. (Même doctrine, c. XXXII, p. 125 s.).

(23) Ce n'est pas un traité, mais un recueil de prières, composées par Thomas pour son usage personnel, et qui ne furent publiées par lui qu'avec un certain retard, sauf une seule, d'allure ascétique et non mystique, qu'il inséra dans son traité *De disciplina claustralium*. Cfr. l'éd. POHL, t. II, p. 399 ss., 303 ss.

(24) Ce passage a été effacé par Thomas avant qu'il eût achevé de le ponctuer et d'y mettre les signes d'abréviation. Cfr. éd. POHL, t. II, p. 453 s.

On pourra rapprocher de ce texte celui de l'*Horologium*, c. 5. p. 203 : « Adhuc quoque si quod absit voluntatis tuae beneplacitum et laudis praeconium in hoc consisteret, quod anima a corpore exuta aut ignem purgatorii aut certe inferni supplicium in paenam suorum criminum

Enfin, à partir du L. II, apparaissent des expressions qui deviendront caractéristiques de la spiritualité que prêche l'*Imitation*, et que donnait déjà le *Soliloque* de Gerlac.

L. II, c. 1, v. 32. — Interiora Iesu.	C. 36, p. 125. — Interiora Iesu.
L. II et III. — Proprium commodum.	P. 35, 59, 115, etc.
L. II et III. — Incommoda.	P. 85, 92, etc.
L. II et III. — Se resignare.	P. 35, 55, 75, etc.
L. II et III.— Pauper et nudus.	C. 17, p. 61.
L. II et III. — Nudatus.	C. 16, p. 60. — Nudari.
L. II, c. 10, v. 10. — FONTALI ORIGINI.	C. 8, p. 23. — In sua FONTALI ORIGINI.
Cfr. L. III, c. 9, v. 5, et c. 54, v. 27.	C. 26, p. 84.— Ad primam ORIGINEM nostram. — Cfr. p. 52, 89.

Ces rapprochements montrent à suffisance que l'auteur du L. II avait lu et utilisait à sa manière toujours personnelle le *Soliloque* de Gerlac Peters. Nous n'hésiterons plus à reconnaître la même influence, reçue de façon originale, et non subie, aux chapitres 4 et 12.

L. II, c. 4. — *De* PURA *mente et* SIMPLICI *intentione.*	C. 31, p. 101. — ... Quod in omnibus eventibus et operibus necessarius sit SIMPLEX *oculus* ET PURA *intentio.*

La parenté des titres annonce celle des pensées fondamentales des chapitres ; sauf la transposition de mots qu'on a pu remarquer, la pensée profonde est la même, et la comparaison attentive montrerait tout à la fois la dépendance mutuelle d'un auteur envers l'autre, et la différence tranchée de leurs tempéraments comme de leurs styles. Bornons-nous à une indication sommaire.

C. 4, v. 8. — Si tu esses intus bonus et purus tunc omnia sine impedimento videres et bene caperes. V. 6. — Si rectum cor tuum esset : tunc omnis creatura speculum vitae et liber sanctae doctrinae esset.	P. 103. — SIMPLICEM oculum et INTENTIONEM qui cuncta obiecta tam seriose et caute perspicit, ac si diceret ad unumquodque : Video quis es, quid in te est, quid intendis, unde venis, et quo tendis, sapisque mihi pro eo quod es, et non aliter.

recipere deberet : nihil de laude Domini mei vellem diminuare sed prompto animo vellem si tamen possem, omnium negligentias supplere hominum, et omnem irreverentiam a saeculo tibi exhibitam emendare ».

On voit bien ici que Suso parle en théologien plus circonspect, et que Thomas ne lui doit rien pour son texte biffé ; celui-ci dépend de Gerlac Peters.

On retrouve la même parenté entre les chapitres de l'un et de l'autre qui traitent de la croix et spécialement aux passages qui exaltent la douceur de la croix. Gerlac intitule le sien : « De occulta dulcedine spiritualis crucis » (25). C'est le même thème que développent plusieurs versets du L. II, mais ici encore, sur un ton mineur, sans atteindre les altitudes où s'était établi Gerlac. C'est par une réduction du même ordre, sans doute, que l'auteur du L. II avait tiré des passages du *Soliloque* (c. 12) où est exaltée la suprême douceur de la croix, que l'on perd à la moindre inclination aux consolations extérieures, ce texte où il nous disait : « tribulationes... reputa maximas consolationes » (c. 12, v. 52). Pour ce dire, Suso ne lui était point nécessaire.

Qu'il suffise d'avoir signalé ces points de contact, sans nous attarder à ceux qu'offrirait le *Breviloquium* de Gerlac Peters, plus reconnaissables d'ailleurs au L. III (26), et revenons à l'*Horologium*.

A mesure que s'affirme l'influence littéraire de Gerlac, celle de

(25) Gerlac Peters, c. 12. — *Imitation*, L. II, c. 12. « De regia via sanctae crucis ». On peut conjecturer qu'en écrivant : « regia », l'auteur avait en tête : « recta », par une confusion facile à un néerlandais et qu'on discerne fort nettement dans *De disciplina claustralium*, c. 9 : « Stude ergo viam *regiam* tenere ; ut neque nimis laxus .. nec nimis rigidus... inter duo extrema per medium iter ». T. II, p. 301. Par contr'épreuve, nous lisons dans l'*Epitaphium monachorum*, c. 1, « De recta via iustorum », le mot correct appliqué à la croix : « Recta sola via crucis ? Ita ». T. IV, p. 143.

On ne peut guère tirer argument d'un titre de l'*Imitation* au point du vue de la critique textuelle. Cependant on remarquera que dans ce chapitre 12. le mot : « recta via » rendrait mieux le sens général. Cfr. v. 16 : « Ambula ubi vis... et non invenies *altiorem* VIAM supra nec SECURIOREM VIAM infra... » A quoi correspond le texte du *Soliloque* de Gerlac ; « Haec est *recta* VIA Domini plena SECURITATE et *gloria* ». C. 12, p. 32.

Le texte du c. 1, v. 34, « Cui sapiunt omnia prout sunt » a été donné comme une citation de Gerlac, c. 19, p. 67 : « Et omnia quae fiunt aut geruntur sapiunt ei prout sunt », ou du *Breviloquium* du même. Il est plus proche de saint Bernard, *sermo 18 de diversis*, P.L., t. 183, p. 587. Arens, *Zitate*, p. 154 s. et n. 1.

(26) Cfr. Spitzen, *Nouvelle défense*, p. 91 s.

Si, comme on vient de le voir, le L. II dépend du *Soliloque* de Gerlac Peters, il ne peut être antérieur à 1412, date de la publication posthume du dit *Soliloque*, Gerlac étant mort en novembre 1411.

Il serait vraiment difficile d'imaginer que l'influence s'exerçât en sens contraire, de l'*Im. C.* sur Gerlac ; elle serait inconcevable du passage effacé et non publié du L. II. c. 11 sur les deux passages parallèles de Gerlac. La haute mystique de Gerlac n'avait rien à prendre à l'*Im.C.*, elle se nourissait de Ruysbroek et de la liturgie.

Suso va s'estompant et semble se dissiper. Le détour que nous venons de faire n'avait pas d'autre but que d'amener à ce constat de carence.

Que le lecteur en juge sur pièces (27).

Au Livre Premier

Plus éloigné encore de l'*Horologium*, le sens général des *Admonitions utiles à la vie spirituelle* (L. I). Et là où ils se rencontrent dans un même sujet, la manière de le traiter est toute différente de part et d'autre. Pour le vérifier, qu'il suffise de comparer le chapitre : « De iudicio et paenis peccatorum » avec celui de Suso, « De cruciatibus infernalibus » (28). Les développements de l'un et de l'autre n'offrent ancun point de contact. Et l'on n'en découvre pas d'autre dans tout ce premier Livre ; il n'y a pas de quoi dresser un tableau de parallèles. Avec toute assurance, cette fois, nous pouvons et devons mettre en thèse que l'auteur du Livre premier ne doit rien à Suso. Sans doute, ne le connaissait-il pas encore.

On peut supposer sans témérité qu'à la date où Thomas rédigeait ce qui allait devenir le premier Livre de l'*Imitation*, la bibliothèque du jeune monastère d'Agnetenberg ne possédait pas encore de copie de l'*Horologium*. Il avait pu lire déjà, chez les frères de Deventer, les *Heures de la Sagesse éternelle*, traduites en thiois par Gérard Groote (29). Cette lecture, s'il l'avait faite, n'apportait rien à son sujet, et elle ne pouvait imprégner son vocabulaire latin.

Bref, rien ne décèle la plus fugitive influence de l'*Horologium* sur le Livre premier. On n'en trouve pas davantage du *Soliloque* de Gerlac Peters. Ces deux conclusions s'appuient l'une l'autre et confirment le résultat général de l'enquête : d'un livre à l'autre, l'auteur évolue et développe son acquis spirituel et littéraire.

Pour fortifier cette conclusion, imposons-nous encore un détour, une remarque générale sur les citations liturgiques dans les quatre livres. La proportion de l'un à l'autre est toute différente. Du relevé qu'en fait M. Arens (30), il appert ceci :

(27) En cette thèse négative, on ne peut prétendre à une certitude absolue. Tout au moins arrive-t-on à cette conclusion que les indices découverts ne permettent pas d'affirmer la dépendance du L. II à l'égard de l'*Horologium*.

(28) *Horologium*, L I, c. 10. — *Im. C.* L. I, c. 24.

(29) Cfr. De Beer, *Studie over de spiritualiteit van Geert Groote*, Bruxelles-Nimègue, 1938, p. 49,

(30) Arens, *Zitate und Anspielungen*... cité plus haut, spécialement p. 161-172. Corriger, p. 161, la référence au L. IV, c. 13, et non c. 3; p. 163, 2e alinéa, lire Im. III, 48, et non IV.

Au L. IV, *De sacramento,* citations nombreuses et importantes des antiennes et hymnes de l'office du Saint-Sacrement de Thomas d'Aquin. Au L. III, l'auteur a inséré quelques oraisons liturgiques (31) et d'autres allusions.

Tout au coutraire, le L. II n'en apporte que trois, d'après le relevé cité plus haut. De ces trois, l'une se réfère à l'homélie de saint Maxime de Turin sur saint Laurent, d'après le bréviaire de Windesheim (32). Le trait hagiographique intéresse l'auteur et non sa valeur liturgique ou de prière, contrairement aux LL. III et IV, comme dans l' « inveniar » cité plus loin, qui vient, semble-t-il, de l'épître de saint Ignace martyr, mais à travers la légende du bréviaire. Les deux autres sont plus que douteuses (33). Quant au livre premier, il n'en contient pas une seule. Ceci ne manquera pas d'intéresser l'historien, s'il se rappelle que les auteurs spirituels que nous venons d'examiner, Gerlac Peters, Henri Suso, et d'autres, comme Jean de Schoonhoven, maîtres de la Dévotion moderne, citent volontiers la liturgie. Thomas sera fidèle à cette tradition dans ses autres traités. Pourquoi ne l'est-il pas au Livre premier, pourquoi cette gradation du L. II aux LL. III et IV ? N'est-ce pas que d'un traité à l'au-

(31) L. III, c. 4, v. 24; c. 5, v. 24; c. 43, v. 11 ; c. 55, v. 27 ; c. 59, v. 2. Arens, p. 162 ss.

(32) L. II, c. 7, l'allusion à saint Laurent, inspirée manifestement de l'homélie de saint Maxime de Turin qui se lit au bréviaire, prend exactement le contrepied du texte qu'on trouvait au bréviaire romain, avant la réforme de Pie X, aux matines du 14 août, lectio V. Mais elle s'accorde avec le texte du bréviaire de Windesheim. Cfr. Becker, *Les derniers travaux sur l'auteur de l'Im.*, Bruxelles, 1889, p. 28-31.

(33) L. II, c. 7, v. 1 : « Beatus qui intelligit quid sit amare Iesum ». Arens voit là une réminiscence de l'hymne *Iesu dulcis memoria* : « Expertus potest credere Quid sit Iesum diligere ». C'est peu clair, et de plus, cette hymne avait-elle au bréviaire de Windesheim son usage liturgique ? L. II, c. 10, v. 21, « In Deo *fundati* et confirmati », viendrait du passage de la légende de sainte Agathe reprise au L III, c. 45, v. 12. « Mens mea solidata est : et in Christo *fundata* ». Fondati se lit plusieurs fois en saint Paul, faut-il ici recourir à une autre source ?

Au L. I, c. 24, v. 39, « Ecce vere non potes duo gaudia habere : delectari hic in mundo et postea regnare cum Christo ». On a voulu voir ici une réminiscence de saint Pierre Chrysologue : « Qui iocari voluerit cum diabolo, non poterit regnare cum Cristo ». Texte tiré de sa légende au bréviaire romain, 4 déc. La dépendance n'est pas évidente et, de plus, on ne fêtait pas à Windesheim saint Pierre Chrysologue, dont la fête ne fut imposée à l'Eglise romaine que par Benoît XIII, au XVIII[e] siècle (Dom Guéranger. *Institutions liturgiques,* Paris-Bruxelles, 2[e] éd. 1880, t. II, p. 456). En toute hypothèse, ce n'est donc pas une citation liturgique.

tre, il prend davantage contact avec la liturgie, en pénètre et en nourrit davantage sa prière et sa pensée ?

Toutes ces conclusions auxquelles nous sommes menés concordent harmonieusement avec celles où nous conduisait l'étude déjà citée sur *Les thèmes de l'Imitation*. Les influences littéraires inégales que nous discernons d'un livre à l'autre supposent bien que nous avons affaire à des traités différents, composés à quelques intervalles de temps, par un écrivain en cours de développement littéraire et spirituel.

*
* *

Pour l'honneur de la science catholique, on voudrait qu'il ne fût plus nécessaire de discuter encore la fabuleuse origine gerséniste de l'*Imitation*. Il en serait ainsi, sans nul doute, si certain amour-propre national ne s'obstinait à se réclamer d'indices sans valeur et d'un héros sans existence. On l'a statufié comme la Mireille de Mistral.

Dans le système de Puyol, l'*Imitation*, ouvrage unique en quatre livres, publié en Italie dans la première moitié du XIIIe siècle, ne serait passée en pays transalpins qu'au début du XVe siècle, par les moines bénédictins réformateurs de l'abbaye de Melk en 1418 (34). Les parallèles que nous venons de relever dans l'*Horologium* latin, qui est de 1340 environ, ruinent à eux seuls cette construction aventurée et empêchent tout essai de sauver encore l'origine de l'*Imitation* au XIIIe siècle. On ne viendra pas prétendre que l'*Horologinm* s'est inspiré de l'*Imitation*. L'*Horologium Sapientiae*, dans son

(34) E. Puyol, *Descriptions bibliographiques des manuscrits et des principales éditions du livre De Im. C.* Paris, 1898, p. 301 ss C'est attribuer à l'abbaye de Melk, dans la diffusion de l'*Im. C.* un rôle hors de proportion avec la réalité. Jean de Celles, le moine de Melk dont on trouvera le mémoire reproduit par Puyol, *l. c.*, avait bien exagéré. On pourra réduire ses affirmations d'après l'étude sur *Les manuscrits de l'Imitation conservés dans l'abbaye de Melk*, publiée dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1932, t XLIX, p. 479 ss. Le fameux manuscrit de 1421, qui contenait le L. I de l'*Im. C.*, copie que l'on croyait être de cette date, est de plusieurs mains, recueil factice qui porte, en effet, cette date de 1421, mais à un autre endroit que l'*Im. C.* La date ne vaut donc pas pour cet ouvrage. Les cahiers qui contenaient le L. I ont été enlevés du manuscrit, sans doute en vue d'une consultation plus aisée, après 1747, et ils sont perdus.

Cfr. D. G. Bonardi (Pier Giovani di Gesù e Maria, passionniste), *L'autore Italiano della Imitazione di Cristo, Giovanni Gersen*, Biella, 1938, où l'on trouvera l'état actuel de la thèse gerséniste. J'ai consacré à cette question une note dans *Les thèmes de l'Imitation*, article cité.

texte latin, ne peut dépendre de l'*Imitation*, puisqu'il est la traduction, faite par Suso lui-même, de sa première rédaction qu'il avait faite en allemand. L'ordre est donc nécessairement le suivant : *Horologium*, texte allemand ; *Horologium*, texte latin ; *Imitation*, en latin, Celle-ci ne peut donc être antérieure à 1340 (35).

Pour compléter l'argument, alignons le triple parallèle dont il n'a été donné plus haut que deux éléments. Il s'agit de la prière préparatoire à la communion, dite de saint Thomas (36). C'est d'elle que s'inspirait Henri Suso, et la comparaison des textes montrera que Thomas a Kempis, en son L. IV, l'utilise à travers le remaniement de l'*Horologium*. Quelle que soit la date qu'on puisse donner à la prière originale, le tableau ci-dessous ne souffre pas d'autre disposition chronologique. Le L. IV est postérieur à 1340.

Notons ici que le texte ci-dessous manquait à la rédaction allemande de l'*Horologium*.

(35) Il serait d'ailleurs étrange que Suso fit, dès 1328 (rédaction allemande de l'*Horologium*), usage de l'*Imitation*, traité complètement inconnu jusqu'au XVe siècle, mais qui devient alors brusquement célèbre et se répand comme une traînée de poudre.

Nous ne parlons ici que de Suso. Une enquête plus étendue montrerait que le livre I, qui cite Jean de Tambach à travers Jean de Schoonhoven, ne peut dès lors être antérieur à 1382. Cfr. Becker, S. J., *L'auteur de l'Imitation et les documents néerlandais*, La Haye, 1882, p 177. Dans un mémoire resté manuscrit, Dom Butler faisait sien cet argument. Cfr. sur ce mémoire, *Les thèmes de l'Imitation*.

(36) Arens, article cité, p. 164, montre le parallélisme entre l'*Im. C.* L. IV et la prière dite de saint Thomas, sans indiquer l'intermédiaire d'Henri Suso.

La date de cette prière est difficile à préciser. Dom A. Wilmart, en a traité incidemment dans *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge*, Paris, 1932, p. 380 et 381 n. Il annonçait une étude sur les prières attribuées à saint Thomas, étude qui n'a pas encore été publiée. « L'authenticité en est fort improbable », dit-il, p. 130 n. Le même a signalé plusieurs textes de cette prière dans son catalogue des *Codices reginenses latini*, Cité du Vatican, 1937, t. I, mss 121, 176, 182. Cfr. spécialement p. 273. Dans une réponse que le R. P. a l'obligeance de me faire, il écrit : « Rien absolument n'empêcherait que la prière eomme telle remontât au début du XIVe siéle, en tout cas, à la première moitié. C'est bien le temps où la dévotion eucharistique devient tout à fait vive en Occident, parallèlement à la diffusion de l'office solennel du Corpus Christi, et d'ailleurs au mouvement général de la dévotion catholique ».

Oratio S. Thomae (?) *Brev. Romanum, Preces.*	*Horologium Sapientiae, L. II, c. 4, p. 184.*	*Imitatio Christi, L. IV, c. 2, v. 1.*
Omnipotens sempiterne Deus, ecce accedo ad sacramentum unigeniti filii tui domini nostri Iesu Christi, ACCEDO tanquam INFIRMUS AD MEDICUM VITAE, immundus AD FONTEM MISERICORDIAE, caecus ad lumen claritatis aeternae, pauper et EGENUS AD DOMINUM CAELI ET TERRAE.	Sed *confisus* de tanta pietate et clementia, ACCEDO INFIRMUS AD MEDICUM VITAE, *sitiens* AD FONTEM MISERICORDIAE EGENUS AD DOMINUM CAELI ET TERRAE, OVIS ad pastorem, figmentum *ad* suum *creatorem, desolatus ad meum pium consolatorem* ac liberatorem.	Super bonitate tua et magna misericordia tua Domine *confisus*, ACCEDO *aeger* ad Salvatorem : esuriens et *sitiens* AD FONTEM *vitae*, EGENUS AD *regem* CAELI ; SERVUS AD DOMINUM, creatura *ad creatorem : desolatus ad meum pium consolatorem.*

II. — RÉFLEXIONS SUR LES VOCABULAIRES

Comme l'a montré une précédente enquête, il y a de grandes différences de vocabulaire d'un livre à l'autre de l'*Imitation*. L'auteur va enrichissant son acquis littéraire. La proportion des mots recherchés, des mots expressifs, des superlatifs va croissant surtout à partir du L. III, en même temps que l'épanouissement affectif de l'écrivain. Le lecteur trouvera ici les tableaux synoptiques qui permettent d'en mesurer l'importance (37).

TABLEAU I

Les termes rares dans l'Imitation

Livres	I	II	III	IV
Nombre de pages dans l'éd. Pohl	52	39	121	48
Sur 92 mots	7	3	66	16
Moyenne par page	0,13	0,10	0,54	0,33
Sur 170 mots	17	10	119	34
Moyenne par page	0,32	0,33	0,98	0,70

TABLEAU II

Les mots affectifs et les superlatifs

Superlatifs et assimilés	31	31	147	91
O (vocatif ou exclamatif)	19	1	38	21
Autres interjections	13	2	32	7
Total général des mots affectifs	103	103	448	247
Moyenne générale par page	1,98	3,43	3,70	5,14

(37) Le lecteur pourra trouver ces tableaux, leur explication et leur justification dans l'article cité, *Les thèmes de l'Imitation*.

Il est impossible de passer de l'*Imitation* à l'*Horologium* et vice versa, sans être frappé tour à tour par des correspondances et des oppositions de l'un à l'autre. Des mots et des tournures s'offrent aux LL. III et IV qui rappellent le style de Suso, et l'on est amené à se demander si l'enrichissement du vocabulaire et le développement de l'affectivité n'est pas dû, pour une part difficile à préciser, à l'influence du mystique souabe. D'autre part, des différences s'accusent davantage, à mesure que des rapprochements se dessinent. Le problème de la dépendance littéraire sur chaque point ne peut obtenir de solution décisive. Il mérite cependant d'être étudié dans son ensemble, pour pénétrer par ce biais dans la psychologie littéraire de l'auteur de l'*Imitation*.

Pour plus de clarté, dressons un tableau synoptique. La première ligne reprend les totaux du tableau I établi précédemment.

TABLEAU III

Les mots recherchés

Livres	I	II	III	IV
Totaux du tableau I	—	—	—	—
Mots recherchés dans l'*Imitation*	17	10	119	34
Les mêmes dans l'*Horologium*	0	0	30	8
Mots en « trix » dans l'*Imitation*	0	0	6	0
Les mêmes dans l'*Horologium*			2	
Total de l'*Horologium* : 14.				
Verbes passifs 1re pers. « or » ou « ar » dans l'*Imitation*	0	2	18	6
Dans l'*Horologium*, sur une quinzaine			2	

Des deux passifs du L. II, l'un n'est qu'une citation de psaume, l'autre, « timoratior inveniar », provient en droite ligne de la passion de saint Ignace qui se lit au bréviaire (38). Ceux des L. III et IV, sauf l'un ou l'autre, sont de l'auteur. On n'objectera pas, sans doute, que ces formes verbales, comme ces mots en « trix », ne sont les mêmes d'un auteur à l'autre que dans un petit nombre de cas. Il suffisait à l'auteur de l'*Imitation* d'avoir reçu le branle, d'être engagé dans ce

(38) C. 9, v. 18. « Quidam... dicebat... Non movebor in aeternum. » (Ps. 29, 17). — C. 10, v. 14 : « humilior et timoratior inveniar » ; bréviaire, 1er février, 2e nocturne, leçon VI, tirée de S. JÉRÔME, *De scriptoribus ecclesiasticis*, où l'on trouve une suite de plusieurs passifs futurs en « ar », à quoi répond le double comparatif en « or », sonorité qui plaisait manifestement à l'oreille de Thomas a Kempis. Il y revient plusieurs fois dans le *Soliloque*, par ex. t. I, p. 305, 306, 315. Déjà p. 215, un « moror » qui répond à celui de l'*Horologium*, p. 39.

filon par celui de l'*Horologium*. Ces formes et ces mots se fabriquent à volonté (39).

Les superlatifs de l'*Imitation* sont très nombreux, et leur proportion grandit aux LL. III et IV. Non moins abondants, plus encore peut être, dans l'œuvre d'Henri Suso. Or, on peut remarquer que plusieurs parmi les plus significatifs, les plus expressifs, qui viennent aux LL. III et IV, se trouvaient dans l'*Horologium*. Tels *amantissimus*, *benignissimus*, *delicatissimus*, *dignissimus*, *excellentissimus*, *fidelissimus*, *ineffabilis*, *interminabilis*, *misericordissimus*, *nobilissimus*, *permaxime*, *profundissimus*, *superabundans*, et le tout à fait remarquable *superexcellentissimus*. Quand on a constaté, comme nous l'avons fait plus haut, que l'*Imitation* porte l'influence certaine de l'*Horologium* à partir du L. III, comment douter que la plupart de ces mots n'en proviennent (40)?

En cette matière, il importe d'accumuler les indices. *Prolongare*, au sens de retarder, se trouve une fois, au L. III : « Noli visitationem tuam PROLONGARE », dit l'âme à son Seigneur. Suso l'employait déjà dans ce sens : « PROLONGARE conversionem nullatenus volo (41) ». Pour donner à ce détail toute sa portée, il convient de rappeler que pour exprimer cette idée le L. premier emploie *procrastinare*, et le L. IV, *protelare* (42).

Revenons ici sur le rapprochement déjà donné pour le L. IV : « Quid sibi vult...? » (43). Cette expression ne se trouve que là, comme si l'auteur avait dû l'apprendre de l'*Horologium*. Il en est de même d'une autre, qu'on rencontre deux fois au L. III : « Tibi non sit curae de... » et qui pourrait bien venir de la même source : « quasi non sit tibi curae de... » (44).

L' « expecta paulisper » du L. III ne trahira-t-il pas la même origine (45)? Toujours au L. III, l'exhortation « Mala praesentia studeas pro Deo aequanimiter tolerare », est-elle autre chose que l'écho

(39) Le *Soliloque* reprend aussi ces mots en « trix », p. 204, 304 322, 326.

(40) Plusieurs des superlatifs caractéristiques de Suso, négligés dans l'*Imitation* seront repris au *Soliloque*, par ex. *praedulcissimus*, *secretissimus*, *subtilissimus*, p. 203, 319, 237 et 282.

(41) L. III. c. 3, v. 32. *Horologium*, p. 167. Prolongare revient au *Soliloque* dans le sens de prolonger, p. 214.

(42) Procrastinare, L. I, c. 22, v. 25; protelare, L. IV, c. 10, v. 14.

(43) C. 1, v. 12.

(44) L. III, c. 24, v. 9 et c. 49. v. 36, et c. 57, v. 22. — Il est vrai qu'on lit au L. I, c. 3, v. 6 : « Et quid curae nobis de...? » *Horologium*, p. 84.

(45) L. III, c. 47, v. 4, *Horologium*, p. 77.

du conseil de Suso : « Et mala illata aequanimiter sustinere » (46)? Nous ne jugerons pas autrement de l' « animaequior esto », qui ne se trouve qu'une fois dans l'*Imitation*, au L. III, et dont Suso avait usé : « Aperi oculos et animaequior esto » (47).

Terminons par un cas où l'imitation littéraire se trahit clairement.

Imitation, L. III, c. 55, v. 25	*Horologium, L. I, c. 13, p. 121*
(Gratia) Magistra est veritatis, DOCTRIX disciplinae; lumen cordis, solamen pressurae fuga*trix* tristitiae : abla*trix* timoris, NUTRIX devotionis, produc*trix* lacrimarum (48).	Haec (tribulatio) est NUTRIX humilitatis, DOCTRIX patientiae, custos virginitatis, compara*trix* aeternae felicitatis.

Dans ce passage, l'influence subie apparaît au premier coup d'œil et ne laisse pas de place à l'hésitation, et l'on voit que le disciple a dépassé son maître.

D'autres cas se présentent avec moins de netteté. On peut se demander, par exemple, si le chapitre « De QUATTUOR magnam importantibus pacem », ne doit pas son inspiration première à Henri Suso. Le Seigneur dit : « Fili nunc docebo te viam pacis et verae libertatis ». Suivent les quatre points énoncés en termes d'une brièveté prégnante. Et le disciple de s'écrier : « Domine sermo tuus iste brevis : multum in se continet perfectionis... ». Mettons en regard l'*Horologium*, au chapitre : « Formula compendiosa vitae spiritualis ». Le disciple demande : Brevissimam perfectionis formulam, QUATTUOR VERBIS EXPRESSAM... peto mihi tradi » (49). N'est-ce point là que Thomas a Kempis a puisé le thème de son chapitre? On est tenté de le penser. Ici encore, et cette fois, par un laconisme plein de force, il dépasse son modèle.

Les faits que nous venons de passer en revue nous montrent Thomas a Kempis tirant son butin de la lecture de l'*Horologium* et se l'assimilant à sa façon personnelle, comme l'abeille son pollen. Il a fait son choix, et laissé plus qu'il n'a pris. Le vocabulaire d'Henri Suso l'emporte de loin sur le sien, en richesse et en variété; il n'en a exploité qu'une partie. Voyons ce qu'il a négligé, cela nous instruira sur la psychologie de l'un et de l'autre.

On ne s'étonnera pas que l'auteur de l'*Imitation* n'ait pas cueilli les termes scientifiques. Suso est passé par les écoles, comme il le

(46) L. III, c. 12, v. 7. *Horologium*, p. 42.

(47) L. III, c. 57, v. 15, *Horologium*, p. 40.

(48) Rapprochons de ce passage celui du *Soliloque*, p. 324 : « Divina gratia summa magistra est et doctrix caelestis disciplinae ».

(49) L. III, c. 23, titre et v. 1-10. *Horologium*, L. II, c. 3, p. 170.

rappelle au chapitre de l'*Horologium* que nous avons feuilleté plus haut (50). Libre à lui d'en faire la satire, les écoles l'ont marqué et leur vocabulaire traîne dans son œuvre. Non seulement celui des sciences abstraites, mais d'optique et d'astronomie. De tous ces mots l'*Imitation* n'a gardé que l'un ou l'autre, comme *sententiare*, *informari, nihileitas*. etc. Rien qui rappelle les « caeli convexa » de Suso.

Mais il est toute une autre moisson de mots qu'il n'a pas ramassée, et ceci mérite d'être noté. Suso est un visuel sensible aux couleurs et aux formes. Qu'on parcoure ses descriptions de la Passion ou ses élévations sur Marie, on verra s'épanouir à chaque ligne ces mots et ces expressions colorées qu'il affectionnait : *formositas*, *luminositas, venustus, lugubri forma, oculi luciferi, colorifero splendore, colore roseo, niveo candore, decor vultus rosei,* etc. Pour railler la science mondaine, il dresse une scène, il représente une sorte de sphère à compartiments où s'agitent ridiculement les docteurs ambitieux de s'arracher l'un à l'autre la boule d'argent, symbole de la pure vérité. De tout ce tableau animé, l'*Imitation* n'a gardé, comme nous avons vu, que des allusions sereines, dans les hautes affirmations du Maître intérieur (51).

De ce coloris imaginatif. quelque chose a déteint sur le pathétique du mysticisme souabe. De l'éloquence, de la vivacité, on ne sait quelle vibration sonore et quelle recherche affectueuse et sensible se manifestent dans son style. De là ces expressions, où s'épanche un tempérament dont il a dit lui-même : « naturalis complexio amori arridere », et le « cor amorosum » (52) qu'il se reconnaissait. Cueillons-en quelques-unes : *affectuose*, *gratiose*. *amorose*, *colloquium flammeum*, *perosculari, o immensum cordis mei tripudium, o delicata amatrix*, et le souhait qu'il exprime — on sait qu'il l'accomplit à sa manière — : « nomen eius mellifluum litteris aureis super latitudinem cordis mei superscribatur ».

Rien de pareil dans l'*Imitation*. point n'est besoin d'y insister longuement. Thomas n'est rien moins qu'un visuel, rien de dramatique dans son tempérament et dans son œuvre. Il étale naïvement sa méconnaissance du beau, du pittoresque qui s'offre aux yeux. Lui qui vivait dans un pays sans relief, où la taupinière du Mont-Sainte-Agnès fait figure de montagne, il écrit (53) : « Quid potest alibi videre ; quod hic non vides ? Ecce caelum et terra et omnia elementa : nam ex istis omnia sunt facta ». Rien de visuel dans son œuvre. Que

(50) L. II, c. 1.
(51) Ll. cc.
(52). *Horologium*, p. 64 et 61. Les mots signalés dans le texte se lisent de la p. 61 à la p. 69
(53) L. I, c. 20, v. 37 s.

l'on compare, pour s'en faire une idée, sa méditation sur le ciel au tableau qu'en donne Henri Suso (54) ; le mot *claritas* sous sa plume n'a qu'un sens abstrait. Il n'a ramassé aucun des termes pittoresques et gracieux qui abondent dans l'*Horologium*. S'il en met quelques-uns dans son *Soliloque* (55), le plus « littéraire », le plus soigné de ses écrits, on sent qu'il s'y est forcé et que son effort n'a pu se maintenir.

Non moins remarquable, si on compare à Suso, l'absence de tout instinct dramatique dans l'auteur de l'*Imitation*. L'*Horologium* met en scène tour à tour l'auteur lui-même, ou un damné qui se plaint, ou encore ces docteurs d'université qui se disputent. Rien de pareil dans l'*Imitation*. Thomas raconte (56) les angoisses dont il fut tourmenté au sujet de sa prédestination ; le récit disparaît sous des considérations pieuses. Les histoires qu'il racontait à ses novices ne sont pas beaucoup plus vives. Le *Soliloque* est particulièrement intéressant ; Thomas entendait prendre modèle sur Henri Suso et redire à sa manière les plaintes de l'âme qui se sent délaissée de Dieu et les enseignements qui peuvent l'éclairer et la consoler, thème développé dans l'*Horologium*. Il a voulu introduire un élément dramatique, comme sa préface l'annonce : « Vario etiam sermonum genere, nunc loquens, nunc disputans, nunc orans, nunc colloquens : nunc in propria persona, nunc in peregrina... » (57). On voit bien qu'il s'y est appliqué, mais il oublie en cours de route son dessein, et revient tout uniment à son dialogue purement intérieur, à la pente de son génie.

Un caractère semblable marque son tempérament affectif. Non moins puissant que celui du mystique souabe, il est plus profond et plus dégagé du sensible, il atteint à une noblesse et une délicatesse exquises. Point n'est besoin d'images ni d'éloquence ; l'âme parle à l'âme, c'est comme une pure essence spirituelle qui sourd et murmure dans l'harmonie de ses phrases. Des critiques subtils se mirent naguère en quête de la « poésie pure ». Voici, semble-t-il, dans ces quatre livres, l'émotion religieuse pure.

Personne ne voudra entendre cette « pureté » d'émotion religieuse en ce sens qu'elle serait vide de doctrine et sans visée pratique. Elle est toute nourrie, au contraire, de vérité et d'expérience, et faite du

(54) *Imitation*, L. III, c. 49. *Horologium*, L. 1, c. 11, p. 95 ss.

(55) Citons : Venustus, praefulgere (encore s'agit-il ici des titres mis au minium en tête des chapitres), perornare, infulgere (se dit de la lumière intérieure). C'est à peu près tout, si on excepte quelques textes d'Écriture.

(56) L. I, c. 25, v. 7, ss., « Cum quidam anxius... »

(57) P. 191. Le personnage qui interroge l'âme intérieure (peregrina persona) s'estompe peu à peu et disparaît insensiblement.

sentiment de la misère profonde de l'homme et de la grandeur de Dieu, maître souverain et douceur ineffable. On veut dire que cette émotion religieuse, jaillie de l'expérience intime et personnelle, s'élève cependant au-dessus de l'individuel, du sensible et de l'imaginatif. Toute âme humaine peut s'y reconnaître et vibrer à l'unisson. Bref, c'est là ce que le P. Rousselot appelait le « classicisme supérieur » de l'*Imitation* (58). Quelle que soit la beauté séduisante de l'*Horologium*, sa richesse de pensée, d'images, de vibrations émotives n'atteint pas, en puissance pénétrante, en résonance profonde, les humbles petits livres de l'*Imitation*.

***

Nous ne pouvons conclure sans rappeler l'opinion de certains critiques d'après lesquels l'*Imitation*, ou du moins les LL. II et III, dont Thomas a Kempis a donné la rédaction définitive, ne seraient exclusivement, ni même principalement son œuvre. A une œuvre antérieure, qui comprenait tout le L. II et un certain nombre de chapitres du L. III, il aurait ajouté, soit quelques interpolations rapides, soit des passages, et nombre de chapitres nouveaux, de ceux-là principalement où son âme affectueuse s'épanche en présence de Dieu. M. Hagen aurait eu la bonne fortune de découvrir, mais dans une raduction en bas allemand, le texte primitif, l'*Urschrift* (59).

(58) « L'*Imitation* suffirait (de même que la *Somme contre les Gentils*) à laver la littérature du moyen âge de ce reproche injuste, qu'on lui fait quelquefois, d'être toujours restée puérile, de n'avoir pas su se hausser au classicisme supérieur des grandes œuvres qui atteignent l'homme en ses traits essentiels et permanents ». *Christus*, Paris, 1922, p. 854.

(59) Ce texte bas-allemand, traduit, selon l'éditeur, d'un original latin, est conservé en deux manuscrits de la bibliothèque de Lubeck. Il a été édité par M. Paul Hagen dans *Deutsche Texte des Mittelalters*, t. XXXIV, de l'Académie de Berlin, Berlin, 1930. Avec une belle audace, M. Hagen a entrepris de reconstituer le texte primitif latin, en partant de ce texte allemand et de celui de Thomas a Kempis. *De imitatione Christi libri qui dicitur tractatus secundus et tertius*, La Haye, 1935. Les textes omis dans le mss de Lubeck sont distingués par des italiques.

Le R. P. J. van Ginneken, S. J. croit avoir reconnu l'auteur du texte primitif des LL. I, II et III ; il ne serait autre que Gérard Groote. Au moment d'achever cette note m'arrive son dernier ouvrage sur ce thème, *Trois textes pré-kempistes du premier Livre de l'Imitation, éd. et com. à l'occasion de l'anniversaire sexcentenaire* (sic) *de Gérard Groote*, publié par l'Académie Royale d'Amsterdam, nouv. série. t. XLIV, 1940. Il y aura lieu de revenir ailleurs sur cette publication.

On trouvera de cette théorie une critique brève et pertinente dans les comptes rendus de Dom H. Bascour, *Bull. de théol anc. et méd.*, t. III, 1939, n° 1111 à 1115, p, 551* ss.

Le principal argument consiste dans la profonde différence de style et de tonalité affective entre les textes primitifs, qui sont didactiques et secs, et les textes que Thomas ajouta de son cru, où l'on retrouve son tempérament affectif et son style chargé d'interjections et de superlatifs. Les tempéraments se révèlent de part et d'autre si différents, si nettement opposés, qu'il est impossible, nous dit-on, de reconnaître un seul auteur.

Il sera peut-être donné de discuter à fond et dans le détail ce système. En attendant, qu'il suffise ici de quelques remarques. La première est celle-ci, à savoir, que la différence de tonalité ne coïncide pas, en bien des points, avec les chapitres et passages conservés dans la version susdite et ceux qui y manquent. Les frontières chevauchent de façon très fâcheuse pour le système. Seconde observation : M. Hagen a bien pu montrer que le style affectif des passages attribués à Thomas de Kempen se retrouve dans plusieurs de ses œuvres incontestées ; il n'a pas même, semble-t-il, songé qu'il importait de montrer que Thomas n'écrit jamais dans le style plus dépouillé de l'*Urschrift* prétendu. Le traité *De disciplina claustralium*, qui suit immédiatement dans l'autographe, nous fait connaître un Thomas écrivant avec autant d'impérieuse rigueur que dans les chapitres les plus fermes des LL. II et III. Thomas est un maître, qui a plusieurs registres à son instrument ; son style est d'une souplesse peu commune, son œuvre d'une variété remarquable, dans les limites que nous venons de reconnaître en le comparant à Suso.

La différence de tonalité ne va pas jusqu'à une opposition de tempérament. Comme Suso reste lui-même quand il fait parler la Sagesse éternelle, à sa manière imagée et pathétique, ainsi, mais avec un art plus délicat, Thomas de Kempen. L'enseignement du Maître intérieur est tour à tour calme et didactique, ou pressant et impérieux. Il y a autant de différence dans l'émotion et le style entre le L. II, où l'auteur s'exhorte lui-même, et tels chapitres du L. III, parties du prétendu texte primitif, qu'entre ceux-ci et les épanchements pieux du L. III. Peu d'écrivains spirituels ont su rendre avec autant de vérité les sons variés de la parole divine au fond du cœur, que l'auteur des IV Livres, Thomas a Kempis.

Namur. Pierre Debongnie.

" LA DÉVOTION DES GENS DE MER "

(Suite) (1)

Ne pouvant reproduire toute la suite du vingtième livre consacré par le P. Georges Fournier, à ce sujet, nous nous contentons de donner les titres des chapitres omis.

Qu'il faut avant que monter sur mer aviser mûrement quel est le dessein qui nous porte à nous embarquer et s'il ne répugne point à la fidélité que nous devons à Dieu. Ch. X (p. 679-680).

Qu'il faut s'enquérir quelle est l'humeur du capitaine, officiers et autres avec lesquels vous vous engagez dans l'embarquement et si vous pourrez avec eux vivre en homme de bien. Ch. XI (p. 680-681).

Qu'il faut donner ordre à sa conscience avant de s'embarquer. Ch. XII (p. 681 682).

Qu'une flotte sortant du havre doit recevoir la bénédiction sacerdotale. Ch. XIII (p. 682-683).

Que la piété et la crainte de Dieu est le meilleur et le plus efficace moyen qu'on puisse avoir pour tenir les gens de mer en leur devoir. Ch. XIV (p. 683).

Que toute la piété et bon ordre d'un vaisseau dépend principalement de la vertu du Chef et Capitaine. Ch. XV (p. 683-684).

Sommaire de ce que doit pratiquer un Capitaine qui désire que Dieu soit honoré et que la paix et concorde règne dans son vaisseau. Ch. XVI (p. 684-685).

Qu'il faut s'acquitter de sa charge et travailler avec soin et diligence sans toutefois aucun trouble ni empressement. Ch. XVII (p. 685-686).

Qu'il n'y a état ni condition où l'homme puisse être heureux s'il ne travaille. Ch. XVIII (p. 686).

Quel doit être le travail et l'action qui peut rendre l'homme bienheureux et lui faire acquérir le ciel ?

Chapitre XIX

S'il est vrai que par le travail s'acquiert le bonheur et la félicité de l'homme, les gens de Mer me diront aussitôt, qu'ils ne sauraient être malheureux, puisqu'il n'y a condition au monde, où on peine

(1) Voir RAM, 1940, pp. 187-210.

tant, et où on souffre davantage que sur mer. Quelle peine, lorsqu'il faut tembler à la voile, suer à l'aviron, combattre les flots, s'opposer aux tourbillons, porter de plus grands poids que des bêtes de charge, n'avoir pour toute nourriture qu'un peu de biscuit tout noir, et à demi son saoul d'eau pourrie. Afin donc que le fruit et la récompense corresponde à notre travail, il importe grandement que tout homme avant d'entreprendre quelque action et travail, sache les conditions qui sont nécessaires, afin d'acquérir par elles le Ciel et la vie éternelle.

Je dis donc en premier lieu, que la vertu et perfection de l'homme ne gît point en afflictions et peines seules de notre corps. Car autrement il faudrait dire qu'un criminel dans les Prisons, ou un forçat dans les Galères, les pauvres dans les Hôpitaux, et les malades dans leurs lits seraient parfaits. Les Dervis de Turquie et les Ioques des Indes, endurent beaucoup plus que n'ont fait de très grands Saints : et toutefois ce sont des personnes qui, outre leur infidélité, se prostituent à toute sorte de crimes très énormes. Que si la perfection n'est point aux âpretés du corps, encore moins sera-t-elle aux voluptés, puisque Notre-Seigneur a dit : « Malheur à vous, qui ne pensez maintenant qu'à rire et à prendre vos plaisirs. Vous pleurerez un jour et vos joies se convertiront en tristesses éternelles (3) ».

Il est hors de doute que la perfection ne peut se trouver aux actions du corps seul. Car il faudrait accorder que ni Dieu ni les Anges ne seraient parfaits, quoique Dieu soit la perfection essentielle, et les Anges créatures très accomplies. Il est encore certain que la perfection n'est pas en beaucoup d'actions, qui au reste étant bien faites, sont de leur nature très bonnes et très excellentes, comme les aumônes, les prières et les communions, puisqu'il y en a plusieurs qui font tout cela, et sont toutefois très méchants, La vertu donc et la perfection ne consistant point en tout cela : pour savoir en quoi elle gît, il faut se souvenir que tout homme est composé de corps et d'âme. Le corps est vil et mortel, l'âme excellente, immortelle et l'image de Dieu. Sa vertu, son mérite, et sa perfection consistent principalement à ce qu'elle produise des actions de Foi, d'Espérance, de Religion, des adorations, glorifications, bénédictions, louanges, remerciements, anéantissements, humiliations, résignations, et spécialement des actes de Charité ; secondement, à faire toutes les actions avec de très nobles et très parfaites intentions.

Et en troisième lieu, puisque nous ne sommes pas esprits purs, comme les Anges, mais que nous avons un corps avec lequel nous pouvons honorer ou déshonorer Dieu, il faut que nous tenions notre

(2) Les derviches et les yoguis ou joguis.
(3) Lc, 6. 25.

corps sujet à Dieu et à la raison, que nous lui donnions des emplois conformes aux volontés de Dieu, et qu'aux actions corporelles que nous pratiquons, nous conjoignions celles de l'esprit, et l'extérieur avec l'intérieur.

De plus, afin que quelque action soit bonne et vertueuse, tous sont d'accord qu'il la faut faire pour un motif de vertu, sans lequel, quoi qu'elle parût à l'extérieur, elle n'aurait au fond que l'écorce, et l'ombre de la vertu, parce que c'est le motif qui lui en donne l'essence et la vérité. Il faut aussi qu'elle soit assortie de toutes les circonstances dont elle doit être revêtue. Que si vous désirez que votre action soit non seulement vertueuse, mais encore méritoire de la récompense éternelle, il faut nécessairement que vous soyez en la grâce de Dieu, et que votre âme ne soit souillée d'aucun crime ou péché mortel ; et pour lors quelques Théologiens, après Caietan, Sotus et Vasquez, 1, 2. d. 217, c. 2, 3, 4 (4), disent que cela suffit, d'autant que cette grâce vous donnant la qualité de Fils de Dieu, elle fait ensuite que toutes les bonnes œuvres éclairées de cette divine lumière sont agréables à Dieu et reçoivent de Dieu le prix de la béatitude.

D'autres ajoutent, que c'est le plus assuré de rapporter encore toutes nos actions à Dieu par un acte formel de Charité, nous abandonnant à Dieu, comme des instruments pour opérer en nous et par nous tous ses desseins, et à son Fils Notre-Seigneur, qui est en nous comme en ses membres, pour nous consacrer à Dieu son Père, et nous consommer à la gloire, et pour cet effet nous rendre souples à ses mouvements, et lui donner le même pouvoir sur nous, que le Chef a sur les membres, et que le Père éternel a sur lui.

Pour cet effet, plusieurs sachant que le diable tâche par toutes sortes de voies au commencement de nos actions, de faire que nous agissions à la naturelle, sans aucune intention, ou avec une mauvaise et sensuelle, ou une moins bonne, voulant travailler, se représentent [ce] que Dieu demande de nous en cette action, et considèrent que la faisant bien, ils lui procurent beaucoup de gloire, et à nous de grandes richesses. Et pour cet effet formant une bonne intention, s'appliquent tout entiers à la bien faire sans songer à autre chose.

Dans le progrès (5), bouchant les avenuës à la vanité et respects humains, ils considèrent que Dieu seul est Juge et Rémunérateur de leurs actions. *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus. Math. 6,*

Et semblablement en la fin, de peur de n'en recevoir quelque vaine joie, concluent leur action par un acte de Foi, reconnaissant

(4) Le cardinal Cajetan, OP. (1469-1534). Dominique Soto, OP. (1494-1560), Gabriel Vazquez, S.J.(1551-1604).

(5) Au cours de l'action.

que s'il y a du bien en cette action, c'est par la grâce et secours de Dieu que nous l'avons faite. et disent avec David, *Dextra Domini fecit virtutem*. C'est la main droite de Notre-Seigneur qui a fait ces merveilles.

Des vertus propres des gens de Mer
Chapitre XX

En la première création du monde, Dieu ne commanda pas seulement à la terre de produire des plantes, et aux plantes de produire des fruits, chacune selon son genre, mais encore aux eaux de produire des poissons, et à chaque poisson il donna une très grande fécondité, pour se multiplier chacnn en son espèce. Ainsi Dieu a voulu que les Chrétiens qui sont les vraies plantes de son Eglise, où qu'elles soient, soit sur terre, soit sur mer, produisent des fruits différents, suivant la vacation en laquelle il nous a appelés.

Car bien que tous soient obligés d'aimer et honorer toutes les vertus, néanmoins tous ne doivent pas également les pratiquer, mais un chacun se doit particulièrement adonner à celles qui sont requises au genre de vie auquel il est appelé. Or entre les vertus propres des gens de Mer, il y en a quelques unes qui sont comme universelles et nécessaires à toute sorte de personnes, et l'usage desquelles se doit répandre presque sur toutes les actions, et d'autres qui semblent propres et attachées à certains temps et occasions, qui se présentent en une occupation, et non pas en une autre.

La douceur, la tempérance et l'honnêteté sont vertus, desquelles toutes les actions de notre vie doivent être teintes.

Il y en a d'autres plus excellentes, comme la force, la magnanimité, desquelles toutefois l'usage n'est si fréquent. Il me suffira de dire en ce lieu trois ou quatre avis, que j'estime de très grande importance à tout homme qui veut faire profession de vivre en homme de bien.

Le premier est de se former une vraie idée de la dévotion, qui ne consiste pas en certaines cérémonies extérieures, qui ne sont que l'ombre de la vertu, mais en une vraie et solide volonté de bien régler ses passions et désirs désordonnés, à être souple aux volontés de Dieu, et être prêt d'accepter et faire tout ce qu'il voudra, ne cherchant rien en ses actions que de plaire à Dieu, n'appréhendant rien tant que de lui déplaire, à un particulier soin de bien faire tout ce que vous faites, à une tendre et cordiale affection aux exercices de vertu, et se porter ouvertement pour le service de Dieu, sans craindre de rougir pour une si bonne cause : car cette déclaration faite d'abord, vous obligera d'honneur de ne pas vous en dédire. Cela vous donnera la hardiesse de détourner l'oreille des mauvaises paroles, et vous comporter généreusement en homme qui fait profession ouverte

d'aimer Dieu et le servir. Nos anciens Pilotes et Mariniers avaient cette vertu si à cœur, que la plus grande injure et opprobre qu'on pût faire à un Matelot, était de lui dire : *Tu n'aimes pas Dieu.* Il se sentait plus offensé de cette parole, que de toute autre injure qu'on eût pu dire. Voici comme en parle la Chronique de Normandie, racontant les ordres de Mer que Richard Duc de ce pays établit en ses flottes : « Si quelqu'un dit injures ou jette aux yeux de son compagnon infamie pour ternir sa bonne renommée, ou lui reproche qu'il n'aime pas Dieu, il payera à l'offensé autant d'onces d'argent ». Ayant formé en votre âme ce dessein, et pris cette résolution, prisez-la grandement, comme la meilleure chose qui puisse être en vous, puisqu'elle vous unit à Dieu, votre souverain bien, et peut seule apporter la paix à votre âme, Mais soyez magnanime à vous maintenir; car les sujets de la quitter ou de vous y relâcher, ne manqueront pas, soit du côté du diable, du monde, ou de vous-même. Mais priez Dieu, que puisqu'il vous a donné ce dessein, il le vous conserve.

Le deuxième sera de ne manquer chaque jour à prévoir les occasions qu'on pourra avoir d'offenser Dieu. Pour cet effet, si le gros de la journée va aux affaires, il faudra toujours prendre quelque temps du matin et du soir pour Dieu : et le matin après lui avoir rendu les devoirs par d'humbles adorations, et des prières courtes, mais ardentes, pour attirer la protection de Dieu contre les tentations du jour. Tout de même que de fois à autre on fait monter quelque Matelot à la hune, pour voir si de loin on ne découvrira point de vaisseaux ennemis, de rochers ou terres, afin qu'on les puisse évader : aussi ne manquez à découvrir avec vos pensées, comme par anticipation, et comme posés sur une haute échauguette, les principales choses qui probablement se peuvent rencontrer en la journée, afin d'éviter les surprises, et vous pourvoir des moyens pour la recherche du bien, et vous donner des précautions pour la fuite et pour l'éloignement du mal.

Et sur le déclin du jour, l'embarras des affaires étant passé, faites une revue et reconnaissez quel aura été votre progrès, ou votre perte, la nuit, durant le silence que vous êtes au quart, pendant que les autres ne savent à quoi tuer le temps, occupez-vous avec Dieu en ces saints entretiens.

Le troisième sera une grande confiance, que tout homme doit avoir en Dieu, spécialement sur mer. En voici quelques motifs. Un homme de bien ne peut rien craindre raisonnablement sous la conduite de Dieu, qui emploie sa Sagesse à le gouverner, sa puissance à le défendre, et sa bonté à lui procurer toute sorte de biens. Il sait ce qui nous peut nuire, et ce qui nous est avantageux : il connaît la portée de nos forces. Rien donc ne nous arrivera de sa part, qui ne soit pour notre mieux.

Il connaît par sa science conditionnée, toutes les conjectures des affaires, des temps, des lieux, et des personnes qui nous pourraient porter dommage, si sa Providence ne détournait par un effet signalé de sa bonté. Il peut donc nous affranchir de tout péril, et le fera en effet, si nous ne nous retirons de sa conduite. Il appartient à sa Sagesse de redresser les causes inférieures, qui sont soumises à son pouvoir, et partant nos propres fautes ne nous doivent ôter le courage, ni la confiance que sa miséricorde les fera réussir à notre bien, puisque son Apôtre nous assure que toutes choses coopèrent au salut de ses Elus, jusqu'à leurs péchés, pourvu qu'ils les aient en horreur. Au reste nous devons être certains qu'il a plus d'amour pour nous que nous-mêmes ; nous sommes plus assurés de son amour, que de l'amour que nous [nous] portons. L'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes, est aveugle, et nous procure souvent du mal en nous souhaitant du bien. Mais l'Amour de Dieu ne se trompe jamais, l'amour-propre nous peut perdre, l'amour de Dieu ne tend jamais qu'à nous rendre bienheureux, et s'il le veut, il est tout puissant pour le faire.

Le quatrième : la prière et oraison est grandement nécessaire, voire, c'est une vertu qui semble si propre des gens de Mer, que le Proverbe dit, que celui qui ne sait comme il faut prier Dieu et faire oraison, doit entreprendre quelque voyage sur Mer. La raison de ce dire commun est, parce que l'heure des prières est très bien réglée dans les vaisseaux : de plus, à peine se trouve-t-il lieu au monde où on fasse des prières plus ferventes que fait un Matelot, lorsqu'il se voit battu de la tempête, chassé vers la côte, ou réduit en mille dangers, desquels il n'y a que Dieu seul qui le puisse tirer. Et finalement, il n'y a endroit où on châtie plus sévèrement ceux qui manquent aux prières que sur mer. Car on les prive de leur déjeuner pour une fois, ou on leur verse un seau d'eau dans le bras, ou bien on les met auv fers, ou bien on les condamne en une amende pécuniaire, comme il est porté dans les ordonnances.

Je voudrais seulement que dans les prières journalières un chacun apportât autant de respect, d'attention et de ferveur, qu'il en apporte lorsqu'il se voit dans le péril. Il importe bien davantage à tout un équipage, et à chacun en particulier, d'avoir vent et marée à souhait, ne rencontrer point de Corsaires et ne tomber en aucune fortune de Mer, que non pas d'en être délivrés après y avoir trempé longtemps, et beaucoup souffert.

Afin donc que tous se comportent en ce point comme ils doivent, et que les Capitaines appréhendent sérieusement combien il importe que, selon les ordres de Mer, les Quartiers-Maîtres ne manquent à faire leurs visites, et voir si aucun est absent des prières, ou n'y assiste avec le respect dû à Dieu, ou bien est lâche à punir et déférer

ceux qui manquent en ce point. j'apporterai ici quelques motifs, lesquels à mon avis auront un gtand poids sur l'esprit de toute personne qui les pèsera et considérera attentivement.

Le premier est, qu'en l'accroissement de la plupart des grâces et faveurs, que la divine Providence a projeté de donner aux hommes, elle s'est résolue et déterminée, de ne les conférer que par l'oraison, et a suspendu en elle le salut et l'avancement de nos âmes, de sorte que comme Dieu a déterminé qu'en labourant, semant et hersant la terre, pétrissant et cuisant, il donnerait le pain, et en bêchant donnerait du vin, et en bâtissant des maisons : ainsi il a ordonné de départir ses faveurs aux Chrétiens par le moyen de l'oraison.

C'est l'exemple que nous en donne Jésus-Christ : le jour il prêchait, et la nuit il priait, et versait des larmes devant son Père, afin d'éteindre sa colère. Il est descendu du ciel en terre pour nous enseigner à prier, et nous mettre en main les armes par lesquelles il veut être vaincu.

Les Apôtres pour dernière disposition à recevoir le Saint-Esprit, se retirèrent ensemble pour prier. Saint Paul, et tous les Saints se sont servis de cette pratique pour moyenner leur salut, et de ceux qui leur étaient commis.

Les Saints ne sont et ne deviennent Saints que par la prière, et de présent d'entre les Canadois, ceux qui embrassent la foi de Jésus-Christ, tiennent qu'être Chrétien, être Vertueux, et prier Dieu, c'est tout un. Une femme sauvage invitant il n'y a pas longtemps un homme à pécher, ce Canadois n'eut autre chose à lui répartir, sinon que : je prie Dieu; voulant dire qu'il est impossible qu'un homme qui prie Dieu, l'offense.

2. De ceci s'ensuit un second motif, qui est que la clef de tous les miracles pour les faire sortir au jour, et généralement pour obtenir tout ce qu'on désire, est la prière. Ce fut prière que fit Helie arbitre des saisons et des temps. Oh! qui pourrait expliquer combien S. François Xavier a fait de Miracles par la prière l'espace de dix ou onze ans qu'il a été sur mer, annonçant l'Evangile par toutes les côtes et îles de l'Orient? Combien de maux détournés, de prospérités attirées, de difficultés surmontées, de mauvaises occasions évitées, et de victoires remportées? Chose aucune n'avait prise sur un vaisseau dans lequel, ou pour lequel saint Xavier avait prié.

D'où s'ensuit en troisième lieu, que lorsque Dieu veut dénier quelque grâce ou envoyer quelque grand châtiment, il va au devant de la prière, et ne permet pas qu'on la fasse, comme s'il n'était pas au pouvoir de Dieu de résister à une prière qui lui est faite avec confiance, humilité, pureté de cœur particulièrement si nous demandons ce qui nous est nécessaire au nom de Jésus-Christ, qui nous a engagé

sa parole, que tout ce que nous demanderons à Dieu son Père en son nom sera accordé.

Que si pendant nos prières, il semble que Dieu se rende inexorable dans le retardement qu'il apporte à nous exaucer, ne perdons courage, et ne quittons pour cela l'Oraison ; la Persévérance est une des conditions requises à une Oraison efficace. Dieu a mis toutes vos prières bout à bout, il sait les longueurs de votre patience, et les largeurs de vos désirs ; il attend un certain moment pour vous bailler en masse, et avec usure ce qu'il ne fallait pas vous bailler en détail. ni tout incontinent, afin de tirer plus de preuves, et bailler une plus longue carrière à votre espérance. Quoi que ç'en soit, après quelque persévérance ce moment arrivera. auquel vous sentirez tout à coup vos prières exaucées, vos peines finies, vos chaînes brisées et toutes ces difficultés levées.

Bref, ce que le soleil est aux yeux, l'air est aux poumons et le miroir au visage, cela est l'Oraison à nos âmes. C'est par elle que la faiblesse devient toute puissante, que l'indigence se voit remplie de tous biens, par qui le ciel descend en terre, par qui les miracles deviennent ordinaires entre les mains des Saints, par qui le Tout-Puissant est surmonté, par qui l'Enfer est fermé, et le Paradis ouvert.

Exemple mémorable de la confiance d'un vieux Pilote

Chapitre XXI

(Au cours du chapitre) *Histoire remarquable de la confiance d'un autre matelot qui se persuadait que jamais Dieu ne permettrait qu'il mourût sans s'être confessé.*

Des péchés qui se commettent plus ordinairement sur Mer, savoir des Jurements, Yvrognerie, Larcin et Oisiveté

Chapitre XXII

Iaçoit que Dieu soit également puissant en tout lieu, pour se venger des crimes des hommes : si faut il néanmoins avouer que c'est sur la mer plus particulièrement qu'il paraît les armes à la main, comme sur le théâtre de sa justice vengeresse. Jamais le monde ne l'a vu si courroucé, que sur les eaux effroyables du déluge, où il fit faire naufrage à toute la terre. Et bien qu'il eût montré à Pharaon la grandeur de sa colère, dépeinte sur les fleuves de l'Egypte, qu'il convertit en sang ; si est-ce toutefois que ce misérable Prince ne la vit jamais si redoutable que dans les entrailles de l'Océan, qui servirent de tombeau à lui et à toute son armée.

A cette proposition qui passe comme infaillible dans l'esprit des hommes, j'en ajoute une autre, qni n'a pas moins d'évidence, savoir

est, que si l'homme avait le moyen de se mettre en défense contre Dieu, ce serait sur cet épouvantable élément qu'il le pourrait moins faire, qu'en aucun autre lieu du monde : pour ce que c'est là que son impuissance paraît comme en son jour, et que sa faiblesse lui fait connaître que le péché l'a réduit sous le joug des créatures les plus insensibles. Là sa vie dépend d'un flot, d'un amas de sable, d'un rocher, d'un souffle de vent, d'un rien, je veux dire d'une bonace, qui n'est à proprement parler qu'une privation de vent.

Cela étant ainsi, je vous demande quelle folie serait-ce à un pauvre misérable, qui se trouve hors de toute défense, de provoquer par des injures la colère d'un homme puissant, qui a actuellement les armes à la main ? Après que vous aurez pensé à répondre à cette question, il ne vous sera pas difficile de comprendre la témérité de ceux qui étant sur mer, sont si osés que d'y attaquer la Justice divine par des blasphèmes au point qu'elle a l'épée à la main pour les frapper.

Il est vrai que tous les péchés étant autant d'affronts faits à Dieu, ils attirent les fléaux de sa colère sur les têtes de ceux qui les commettent ; mais aussi n'est-il pas moins véritable que les plus sensibles affronts qu'il puisse recevoir, sont les blasphèmes, qui à vrai dire ne sont autre chose que des bouillons de rage, qu'une misérable créature vomit contre son Créateur.

Considérons cette vérité de plus près. Une des plus grandes injures qu'on peut faire à un honnête homme, c'est de le battre avec des armes dont il vous aurait fait présent. Et que fait le blasphémateur ? N'emploie-t-il pas à combattre contre Dieu un des plus signalés dons qu'il ait reçus de sa main libérale, lorsqu'il se sert de la parole, qui lui donne tant d'avantages par dessus tous les autres animaux, à provoquer la vengeance divine par blasphèmes ? N'est-ce pas une chose étrange que toutes les créatures bénissent leur Créateur chacune à sa mode, et qu'il n'y ait que pour l'homme qui est le chef-d'œuvre de ses mains, l'image de sa grandeur, et l'abrégé de ses merveilles, à le charger d'injures, et à le mettre en but de ses malédictions ? Les autres pécheurs les plus détestables ont encore d'ordinaire quelque respect de Dieu. Et il semble que dans les plus grandes abominations, ils ne sont pas dépouillés tout à fait de l'amour qui est dû à la bonté même.

C'est pourquoi ils voudraient bien pécher, s'il était possible, sans le toucher, et s'ils viennent à la fin, à le frapper, ce n'est pas en droite ligne, puisqu'ils ne l'attaquent jamais qu'en la personne de ses créatures. Témoins les larrons, les détracteurs, les envieux, et les meurtriers. Le blasphémateur ferme la porte à toute sorte de considérations divines et humaines, afin que, perdant entièrement le respect qu'il doit à Dieu, il ait assez de témérité pour lui aller donner

droit au cœur par un excès d'impiété, qui ne se peut attribuer qu'à une haine formelle, ou plutôt à une colère enragée qu'il a conçue contre la divinité. En effet, demandez à un larron qui est-ce qui le pousse à commettre les larcins ; il répondra que c'est l'utilité. Demandez au meurtrier la cause de son parricide : il vous dira que c'est le plaisir qu'il a trouvé dans la vengeance de son ennemi. Interrogez les autres pécheurs les plus impies du monde, et vous verrez que les motifs qui les jettent dans le vice, ne sont autres que l'utilité, ou les honneurs, ou les plaisirs.

Mais cherchez dans la bouche du blasphémateur le ressort qui remue la langue pour lui faire pousser dehors tant de blasphèmes, qu'y trouverez-vous ? De l'utilité? Quel fruit apporte le blasphème? De l'honneur ? Si cela était, les plus viles personnes seraient les plus honnêtes gens du monde. Du plaisir ? Pour moi, je n'y en trouve point, si ce n'est qu'il se plaise à déchirer le nom de Dieu, ou plutôt à déchirer Dieu lui-même, s'il en avait le pouvoir.

N'est-ce pas un spectacle effroyable, de voir un homme qui professe être obligé de son salut à la sacrée humanité de Jésus-Christ, prendre son corps attaché à la Croix, et exercer sur lui avec la langue, les mêmes cruautés que les Juifs y exercèrent avec les mains, les cordes, les épines, les clous et les fouets. Tantôt cet impie se mettra à déchirer cette Tête sacrée qui a été couronnée d'épines. Tantôt il s'en prendra à ce précieux Sang, qui a coulé des veines de son Sauveur, pour payer sa rançon, et il n'épargnera pas même la Passion et la Mort d'un Dieu qui lui a donné la vie.

Si un Païen instruit des mystères de notre Foi et surtout de ce qui concerne l'obligation que nous avons à Jésus-Christ, en tant que Rédempteur dn genre humain, et du respect que nous lui devons, en tant que Dieu, voyait vomir les blasphèmes qu'on entend parfois parmi les Matelots, et plus souvent encore en la bouche d'un Capitaine ou Officier en colère, pourrait-il s'imaginer qu'il fût du nombre des Chrétiens ? Certes s'il se pouvait persuader, pour le moins croirait-il qu'il aurait conçu contre lui quelque grande haine. Car a-t-on jamais vu un homme injurier un autre sans être en colère contre lui ?

Je sais bien que le blasphémateur me répondra, que ce n'est pas la haine qu'il porte à Dieu qui fait sortir ces blasphèmes de sa bouche, mais plutôt que c'est une certaine promptitude qui les arrache de sa langue malgré lui. Je le veux. Mais pourquoi s'en prend-il plutôt à Dieu, qu'à une créature ? Pourquoi ne déchire-t-il pas le nom du Scurbut (6), aussi bien que celui de Jésus-Christ ? S'il a reçu du

(6) Scorbut, maladie fréquente jadis au cours des longs voyages sur mer, par suite du manque de vivres frais.

déplaisir, est-ce le Fils de Dieu qui en est la cause ? Il me dira peut-être encore que ce qu'il en fait n'est que par coutume. Mais si cette coutume est mauvaise,, pourquoi ne s'en dépouille-t-il pas ?

Il me répondra qu'il ne saurait quand il voudrait. Voilà la plus grande fourbe du monde. Car je lui demande, s'il était en présence d'un grand prince, ne pourrait-il pas s'abstenir de lui dire des injures ? Il faut nécessairement que l'un des deux soit véritable, ou qu'il croie que Dieu ne le voit pas, ou qu'il ait perdu la crainte de sa justice. Mais comment est-ce qu'il n'appréhende pas la colère de Dieu, lui particulièrement qui marchant sur les abîmes de l'Océan, se trouve quasi aux faubourgs de l'enfer ? N'a-t-il jamais ouï parler de ce qui est écrit au Levitique ch. 24 : un Israélite ayant eu querelle avec un autre, blasphéma le nom de Dieu. Aussitôt on le prend, et Moyse le fait mettre en prison jusques à tant que Dieu en ordonne autrement. Qu'en arrive-t-il enfin ? Dieu parle à Moyse, et voici les paroles de feu qu'il prononce contre ce misérable :

« Tire le blasphémateur hors du camp, que tous ceux qui l'ont ouï, mettent leurs mains sur sa tête, et que tout le peuple le lapide. Après que ce mien commandement sera exécuté, tu parleras à toute l'assemblée des enfants d'Israël en cette sorte. Quiconque blasphèmera le nom de son Dieu, il mourra d'une mort infâme, et tout le peuple l'accablera de pierres ».

Théodoret au livre 5 de son Histoire Ecclésiastique (7), rapporte qu'Eunomius Evêque obtint de Dieu par les prières, que les Perses, qui poursuivaient les Chrétiens, devinssent tous impuissants. Et comme un d'entre eux impatient de se voir réduit en cet état, eut ouvert la bouche pour blasphémer le nom de Dieu, une machine vint à jouer si à propos, qu'elle entra dans cette maudite bouche, emporta les mâchoires de ce malheureux, et jeta la cervelle sur le pavé.

Je concluerai ce discours par un exemple qui concerne ceux qui sont sur Mer. Dans un excellent livre qui porte pour titre, de l'Immortalité de l'Ame (8), il est rapporté qu'un navire passant passant proche du mont Etna (où l'on a cru que sont les soupiraux de l'Enfer) un galand qui était dans un navire, jouant aux dés, se prix à vomir mille blasphèmes contre Dieu, et que la justice divine lui donnera bientôt ce qu'il mérite, car tout à l'instant voilà qu'un diable l'enlève invisiblement, et le ravit aux yeux de toute l'assistance.

Il ne faut pas demander si ces bonnes gens furent bien étonnées.

(7) L. 5, ch. 37, éd. Parmentier, p. 341. Le fait s'est passé vers 420 Il s'agit d'Eunomios, évêque de Théodosiopolis.

(8) Il s'agit probablement du livre du P. Antoine Sirmond paru à Paris sous ce titre en 1635, ou peut-être de celui du P. Jean Arnoux, contre du Moulin, Paris, 1618.

Le Maître du navire commande qu'on le cherche de tous côtés. On mouille l'ancre, on fouille en tous les coins du navire, on regarde s'il n'est point tombé dans la mer. On ne le trouve point. Que fera-t-on? Comme l'on est dans cet étonnement, voilà qu'on entend une voix des cavernes de la montagne, laquelle appelant deux fois le Maître par son nom, lui dit, qu'il ne se mît point en peine de ce blasphémateur, parce que le diable l'avait emporté dans les Enfers. Et afin qu'on m'en croie, dit cette voix, voilà dit-elle ce qu'il avait dans les mains lorsqu'il a été enlevé, et à même temps ce que ce malheureux tenait tomba au milieu de l'assistance.

Qui sera le blasphémateur qui ne craindra la colère d'un Dieu si grand, ennemi des jurements? Certes il faut être bien abandonné à l'impiété, et avoir du tout perdu la confiance de la Justice divine, pour ne se rendre à des considérations si puissantes?

Si les ordonnances étaient exactement gardées, et que les Capitaines ne fussent eux-mêmes entachés de ce vice, il me semble qu'il serait facile d'y remédier. Car qui se persuadera qu'on entendit des blasphèmes dans l'armée de saint Louis, après qu'il eut fait percer la langue à son propre Amiral (9)? La peine de peu de personnes arrêterait sans doute la témérité de plusieurs.

De l'Yvrognerie

Chapitre XXIII (692-695)

Des Jurements et des Blasphèmes

Chapitre XXII (693-695)

Du Larcin

Chapitre XXIV (695)

Oisiveté source de la plupart des désordres qui se commettent sur un vaisseau

Chapitre XXV

L'expérience m'a fait connaître, qu'à peine y a-t-il condition en laquelle ceux qui en font profession, vivent avec plus d'innocence que les gens de Mer, pourvu que ceux qui les gouvernent, lorsqu'on est sous voile de beau temps, ne leur laissent passer leurs jours dans une oisiveté relante *(sic)*. Je pourrais cotter au contraire de grands désordres, qui sont arrivés en des voyages de long cours, et montrer qu'o-

(9) Les historiens du saint roi mentionnent ce châtiment à l'occasion seulement d'un bourgeois de Paris, autant que nous avons pu le vérifier.

riginairement ils sont tous venus de l'oisiveté, en laquelle souvent on les laisse croupir. Lorsque le frais est bon, qu'il y a bon vent de quartier et d'arrière, et qu'ils voient bon feu sous la chaudière, point d'occupation, ils s'en donnent à eux-mêmes, et ayant une pipe de petun (10) à la bouche, forgent mille desseins à leur désavantage.

La paix étant dans un navire, et l'ordinaire étant bon, cela leur devrait donner sujet de se contenter et contenir, là où la paix et le repos qu'ils ont de beau temps les rend oisifs, et l'oisiveté les ennuyant, ils occupent leur esprit à mal penser, et qui pis est, à mal faire. L'abondance les rend orgueilleux, superbes et maltraitables, et fait qu'ils continuent les jours en débauches, consomment en excès tous les rafraichissements qui leur ont été donnés pour leurs nécessités et maladies survenantes, st comme chevaux trop gras, ruent souvent contre le maître qui les a nourris.

Ils aiment à leur poste, craignent à discrétion, et ne jugent que par passion. Encore que quelqu'on ait mal fait, s'il est de leur plat, compagnon de leurs débauches, et qu'ils l'aiment, ils prendront son parti. S'ils le haïssent, encore qu'il ait bien fait, ils interprètent tout en mauvaise part, et attribuent une bonne action à une mauvaise intention, et à un mauvais dessein. En tout ce qu'ils affectionnent, ils regardent le plaisir et l'utilité présente, jamais ce qui est juste et honorable, haïssent les incommodités présentes, comme celles qu'ils ressentent le plus, aiment ceux qui sont bouillants en leurs actions, et de prompte exécution, calomnient les déportements de ceux qui les gouvernent, s'en plaignent et jettent mille semences de division, espèrent plus qu'il ne faut, endurent moins qu'ils ne doivent, attribuent à faute de bonne volonté des Supérieurs du navire, ce qui vient faute de puissance et de moyens, publient ce qui leur est plus défendu : l'un suit l'autre sans savoir pourquoi, sont pleins d'envie, de soupçon et de défiance, ingrats des biens qu'ils ont reçus, vindicatifs des injures, n'ont aucun soin du bien du Prince ou du Marchand, n'aiment rien qu'une licence débordée, et parfois viennent jusque là que de secouer le joug des Supérieurs, qui enfin sont contraints, ou de perdre toute leur autorité, et mettre leur vie en hasard, ou hurlant avec les loups, se rendre complices de leurs désordres, pour n'avoir su de bonne heure leur donner quelque emploi, qui les divertît sans beaucoup les harasser.

Et bien que parmi un équipage, il s'en trouve plusieurs éloignés de ces imperfections, néanmoins étant assemblés avec les autres, le plus grand nombre l'emporte. Il ne faut qu'un fol et téméraire pour fermer la bouche à plusieurs sages, et leur faire perdre à tous la raison, voire par une secrète contagion nous ressentons des mêmes pas-

(10) Mot synonyme de *tabac.*

sions qui transportent les autres, et de même chaleur nous laissons aller à mêmes résolutions.

Voilà une partie des tares et défauts que l'oisiveté produit dans un vaisseau. Un sage Capitaine reconnaissant ces humeurs peccantes, s'il veut de bonne heure, pourra y remédier, avisant souvent avec l'Aumônier, et le Maître d'équipage aux moyens d'entretenir et occuper tous ses gens, et par ce moyen les divertir de malfaire.

Le premier moyen et plus assuré de tous, est de faire exactement observer l'ordre qu'il a établi du commencement en son vaisseau, sans y ajouter rien de pénible, si faire se peut, donnant ordre que non seulement on n'omette aucune chose, mais non pas même qu'on avance ou recule l'heure en laquelle chaque chose se doit faire. Par exemple, que les prières se fassent le matin avant déjeuner, incontinent que le quart est levé, et qu'on a lavé le vaisseau, avec le respect que les ordonnances demandent, et le soir pareillement après qu'on a levé la garde et posé les sentinelles avant que souper.

Que jamais, pour beau que soit le temps, et qu'on se croie éloigné d'ennemis, on ne se relâche ou manque à faire un bon quart. Que le silence soit exactement gardé ès temps ordonnés. Que le Prévôt fasse retirer ceux qui ne sont du quart. Que le Capitaine voie si la garde est posée à propos, et au lieu destiné, et souvent fasse la ronde de jour et de nuit, pour voir si chacun est en son devoir, si personne n'est endormi. si personne n'est hors de son poste, ou n'abandonne sa garde. Si les manœuvres se font en silence, ou si quelqu'un pétune (11) après soleil couché. Que le Maître-valet et Cuisinier soient prêts à l'heure réglée, et gardent la quantité et qualité qui leur est prescrite. En vaisseaux où on fait bon quart, et où l'ordre est religieusement gardé, à peine un Matelot a jamais le temps d'être oisif.

Que s'ils sont en rade, on qu'ils aient quelque temps de loisir, voici comme on les peut occuper utilement. Pour les soldats, on leur fera un jour nettoyer leurs armes, une autre fois le Sergent leur fera faire l'exercice. Parfois le Capitaine donnera quelque prix à celui qui frappera une pique qu'on dresse dans une chaloupe à la portée du mousquet, ou en l'extrémité du vaisseau, ou bien commandera que le Maître canonnier enseigne publiquement tout ce qui est nécessaire pour monter, charger et pointer un canon, pour le déclouer, pour préparer les gargousses, connaître la bonne poudre, et mille autres choses, non moins utiles qu'agréables.

S'il leur permet les jeux qui se pratiquent entre les soldats, ce sera à tel si (12), qu'ils ne jureront, et à la première clameur ou querelle qui surviendra, il les fera cesser.

(11) Fume la pipe.
(12) A cette condition.

Si pour quelque faute, il s'en trouve qui aient mérité le morion (13),la cale (14), ou quelque autre châtiment, il les réservera pour les temps les moins occupés.

Pour les Matelots, ils ne seront jamais oiseux, si le contre-Maître, Quartiers Maîtres et Maître-valet sont diligents eux-mêmes, et soigneux de leur office. Le Maître-valet a toujours quelque chose à faire à fond de cale, changeant de lieu à autre les barriques vides, faisant remuer les provisions de peur qu'elles ne se gâtent. Il a toujours pareillement à travailler après les funins, soit à les visiter, épisser (15-16), sécher, étendre, rouler. Que si le Maître d'équipage ou le Pilote veulent prendre la peine (comme on devrait les y obliger) d'instruire les Matelots et les Pages à prendre la hauteur, pointer une carte, trouver la variation de l'aiguille marine, et comme il faut faire une bonne estime (17), il y aura manque de temps, tant s'en faut qu'ils demeurent oisifs.

En plusieurs flottes bien réglées, comme en celles de Canadas et des Indes, tant Orientales qu'Occidentales, esquelles il y a quelqu'un des nôtres, on ne manque jamais de faire chaque jour le Catéchisme, et lire quelque temps la vie des Saints, et de leur dire la Messe, si le temps le permet. Outre les Vêpres et Prédication qui se fait les jours de Fêtes et Dimanches, que plusieurs se Confessent et Communient ; souvent même il s'y trouve Musique de voix et d'instruments. Lorsque cela se pratique avec prudence et dextérité, il se trouve dans les vaisseaux une innocence, joie et satisfaction, qui approche de celle qu'expérimentent les bons religieux dans leurs Monastères. Nos Matelots de Dieppe passent parfois la Ssmaine Sainte sur mer avec plus d'innocence et de dévotion qu'ils ne feraient en leurs maisons. Mais comme j'ai dit, cela dépend entièrement de la vertu et dextérité des Capitaines et Officiers majeurs.

Comment il faut se comporter sur mer lorsqu'on se trouve en danger de mort

Chapitre XXXI

Ls plus grand péril à mon avis qui arrive sur mer, est lorsqu'un vaisseau se trouvant en danger par un grain de vent, ou quelque tourbillon pluvieux, soit par une voie d'eau arrivée d'un heurt ino-

(13) Châtiment qui consiste à frapper le matelot de quelques coups du plat de la hallebarde ou de crosse de mousquet.

(14) Autre châtiment, consistant à laisser tomber le patient du haut de la grande vergue dans la mer.

(15) L'ensemble des cordages.

(16) Entrelacer les torons de deux cordes.

(17) Evaluation approximative de la latitude ou de la longitude.

inopiné, ou par un subit embrasement, ou que des maladies contagieuses, famines ou autres fortunes de mer affligent un équipage; l'ennemi du genre humain nous jetant dans l'âme au même instant des augures de notre salut rellement sinistres, et de tels ombrages (18) de la bonté de Dieu, que nous nous persuadons incontinent que c'est fait de nous, que tout cela arrive pour un pur châtiment de nos fautes, que le temps est venu auquel il faut périr, ou bien comme si toutes choses arrivaient fortuitement, nous fait devenir si stupides et perclus d'entendement, que nous demeurons là sans aucunement élever notre âme vers celui qui seul nous peut, ou délivrer de ces malheurs, ou bien les faire réussir à notre avantage.

Si Dieu permet que nous tombions en de semblables accidents, lorsque ces illusions approcheront de notre esprit, il faut les dissiper par la ferme créance des articles suivants, desquels il nous faut à loisir et en temps de calme et de repos parfaitement connaître l'entendement, afin que dans l'occasion nous puissions facilement et promptement les rappeler en notre mémoire, et les envisager à travers ces brouillards, sans nous laisser offusquer des tourbillons de cet orage.

1. C'est chose très assurée que nul n'entre chez nous, que Dieu ne lui ait ouvert la porte : nulle affliction ne nous peut accueillir sans son expresse permission.

2. Dieu ne permet jamais que mal aucun nous arrive, qu'au préalable il n'en considère tous les accidents, et ne les balance avec nos patiences, voire qu'il n'en détermine le poids, le temps, la durée et la qualité, nous les rendant proportionnées à nos forces, et nullement au-dessus de nos portées, étant assistés de la grâce.

3. Il est indubitable que tandis que nous vivons en ce monde, Dieu étant notre Père, et se portant pour tel, et nous commandant de le regarder et appeler comme tel, jusques au dernier des moments de notre vie, pour méchants que nous soyons, ne relâche jamais les soins, ni les cordiales affections d'un très bon et très aimable père, ne permet aucune affliction ou traverse dans le cours de nos vies, que pour notre bien, et a toujours dessein de les tourner à notre profit, étant des fruits de la Providence et de son amour paternel. S'il envoie donc quelque punition à ses enfants, ce n'est que pour faciliter leur salut, et expier leurs crimes.

4. Persuadez-vous que tant que vous vivez, il n'est jamais trop tard, et pour peu de temps qu'il nous reste, ce peu nous suffit encore pour nous sauver, si nous l'employons comme il faut. Bien que vous ayez été toute votre vie très grand pécheur, si de présent qu'il ne vous reste que deux moments de vie, vous les consacrez à Dieu et

(18) Doutes inquiets

les employez comme il désire, vous expérimenterez effectivement que les miséricordes sont infinies.

Etant convaincu fortement de ces vérités, voici les moyens et les industries que l'Eglise nous apprend, et que nous devons pratiquer, pour bien employer ce précieux temps qui nous reste pour ménager notre salut, ou pour obtenir de Dieu un prompt secours, et nous délivrer du péril auquel nous nous trouvons.

Le 1. s'humilier profondément, et se convertir sérieusement à Dieu, par une bonne confession, si le temps le permet, ou au moins par un acte d'une vraie et fervente contrition.

2. Se réconcilier d'affection avec tous ceux avec qui nous étions mal, et en effet avec les présents.

3. Faire vœu de châtier ou corriger quelque désordre commis dans le vaisseau.

4. Invoquer les Saints, spécialement la Sainte Vierge et saint François Xavier.

5. Se conformer à la volonté de Dieu.

Comment il faut se convertir à Dieu, lorsqu'on se trouve sur mer en danger de mort

Chapitre XXVII

Possible que depuis longues années que vous avez été en prospérité, Dieu n'a pu sérieusement vous expliquer ses volontés ni imprimer sa crainte, pour vous obliger à vivre chrétiennement, et gagner le Ciel : au moins recevez à cet effet cette adversité à laquelle vous vous voyez réduit. Elle n'arrive pas fortuitement, mais par exprès commandement de Dieu, elle vous vient rencontrer brusquement, accompagnée des horreurs de la mort, afin qu'au moins en ce peu de temps qui vous reste, votre âme délivrée des objets qui la flattent, se puisse avec plus de vigueur réfléchir à son principe et remonter à Dieu.

Si la mer courroucée jette ce désordre dans vos desseins, c'est pour vous rejeter dans l'ordre de la divine Providence, c'est afin qu'en ce moment vous pratiquiez plus de vertus que vous n'avez fait tout le long de votre vie, que vous aviez toujours le cœur tourné vers les créatures, espérant recueillir d'elles la continuation de leurs caresses.

Vous avez souvent promis une parfaite conversion dans la dernière saison de votre vie ; vous y voilà plutôt que vous ne le pensiez. Le point décisif de votre éternité est arrivé ; on ne va point en Paradis qu'on n'en ait pris le chemin. Humiliez-vous donc profondément devant Dieu et vous persuadez qu'il y a un très grand bien enfermé dans cette affliction, puisqu'elle est un fruit de ses Providences.

Je sais bien qu'il est très difficile d'appliquer son esprit à la dévotion parmi l'agitation d'un vaisseau battu de la tempête, et de penser à son salut au milieu d'une infinité d'accidents non prévus, auxquels il faut tout à coup donner ordre, qui ne veut être abîmé des eaux. Je n'ignore pas qu'un pauvre homme partagé en tant d'appréhensions, distrait et attendri des gémissements, ou plutôt des hurlements d'un équipage qui se laisse emporter au désespoir, et affaibli du travail, n'ait bien de la peine à trouver de la vigueur en son corps, et de la tranquillité en son âme pour mettre un ordre sérieux à sa conscience. D'aller faire un long examen de ses fautes, songer comment il restituera le bien mal acquis, ou réparera les renommées offensées, il lui est du tout impossible. Aussi Dieu ne demande pas cela de lui : c'est de cette rencontre proprement que s'entendent ces paroles de Notre-Seigneur pleines de consolation : En quelque heure et moment que le pécheur gémira et me demandera pardon de bon cœur, j'oublierai tous ses péchés (19). Ce père de miséricorde qui lui envoie cette affliction, connaît la débilité de ses forces, voit les furieuses alarmes que l'horreur de la mort livre à son pauvre cœur, il ne veut qu'un bon mot, et se contente d'un soupir amoureux.

La pratique donc que l'Eglise nous fournit, et le conseil qu'elle nous donne en ce temps, est de ne songer en détail à nos péchés passés, mais seulement en général, et tâcher de faire intérieurement un acte de vraie contrition, qui consiste à reconnaître, que nous avons eu toutes les obligations possibles de vivre conformément à la volonté de Dieu, et très grand tort de contrevenir à ses Commandements, par des désobéissances si outrageantes à sa Majesté, que nous espérons toutefois qu'il nous pardonnera, fondés sur ces motifs :

1. Parce qu'il est très miséricordieux, c'est-à-dire, qu'il a un être si parfaitement bon, que naturellement et de soi, il est porté et enclin à faire du bien, et retirer les créatures des misères où elles se sont plongées, lorsqu'elles out recours à lui.

2. Puisque c'est Dieu même qui nous inspire le désir de le demander.

3. Parce que son Fils Jésus-Christ, par sa Mort a satisfait amplement pour nos péchés. Ayant ces sentiments au cœur, si vous avez un Prêtre, confessez-vous en général de tout ce en quoi vous avez offensé Dieu, et s'il vaus vient en mémoire quelque péché dont vous ne vous soyez confessé, accusez-vous en, et ayant reçu l'absolution, retournez à votre travail, attendant joyeusement ce qu'il plaira à Dieu disposer de vous. Que si vous n'avez poiut de Prêtre, tâchez de fois à autre de dire plus de cœur que de bouche quelques-unes des prières suivantes, et excitez les autres à faire le même :

(19) Ezéchiel, 18, 17.

« Voici, mon Dieu, celui qui a offensé votre bonté infiniment aimable, que je devais aimer plus que tout plaisir, plus que tout honneur, plus que toutes richesses, et plus que moi-même. Je me confie toutefois que votre infinie Miséricorde m'accordera le pardon des offenses que j'ai commises, puisqu'elle m'a inspiré le désir de le demander, et que le sang de mon Sauveur en effacera toutes les taches, et que la voix qu'il a poussée sur la Croix, en obtiendra l'absolution, s'opposant à la rigueur de votre justice.

« Grand Dieu, qui avez promis de vous rendre propice à ceux qui vous invoquent avec foi, j'ai des hontes et des confusions extrêmes de vous avoir si souvent et si cruellement offensé. Mon Dieu, je m'offre d'une franche et libre volonté, et pour l'amour de vous à telles peines qu'il vous plaira me taxer, et à telles satisfactions que vous désirez tirer de moi.

« Sauveur de mon âme, je déteste tout ce qui a été ou est en mon cœur qui vous déplaît. Mon Dieu, me refuseriez-vous bien quelque chose, m'ayant donné votre Fils ? J'espère que le Sang de Jésus qu'il a versé pour moi, m'ouvrira la porte du Ciel, et moyennera toutes les aides qui me sont nécessaires pour y parvenir. Je renonce à toutes les suggestions de défiance qui me voudraient ébranler. Je veux que cette parole soit la dernière que mon cœur profère à ma langue : Mon Dieu j'ai espéré en vous, je ne serai point confus (20).

« O confiante Bonté, qui m'avez tant de fois pardonné, lorsque d'un souffle de votre bouche vous pouviez me faire trébucher en Enfer, épargnez encore pour cette fois l'œuvre de vos mains. Pardon, Seigneur, pardon à ce pauvre pécheur, qui vous le demande avec toutes les humilités d'un cœur contrit et brisé de douleur.

« O très miséricordieux Seigneur, nous voici tous ayant les yeux pleins de larmes, le cœur de regrets, et les mains tendues au Ciel, prosternés devant votre adorable grandeur, nous vous faisons amende honorable, nous désavouons et rétractons toutes les pensées, paroles et actions par leequelles nous vous avons offensé, et sommes infiniment marris d'avoir mécontenté une si obligeante Bonté, pardonnez-nous nos offenses encore ce coup, et nous faites miséricorde. Nous vous en conjurons par les entrailles amoureuses de votre charité, par vos saintes plaies, par ce doux nom de Jesus, et par tous les ruisseaux de votre Sang précieux ».

Ayant mis ordre à sa conscience par une bonne Confession, ou s'étant converti à Dieu, par une vraie contrition, ne doutons aucunement que Dieu ne nous délivre de tout danger, si nous l'en requérons, ou ne fasse réussir le tout à sa gloire, et pour notre plus grand bien.

(20) Ps. 70, 1.

C'est lui seul qui domine sur toute l'étendue de la Mer, qui bride la fureur des tempêtes, qui modère ses flots, règle son flux et reflux, et en donne l'usage à qui lui plaît. C'est aussi lui qui l'ôte quand il veut, et qui excite des vents, qui fait bondir les flots de leur souffle impétueux, qui tantôt élève les vaisseaux jusqu'aux Cieux, et en un instant les dévale jusques au profond des abîmes, et trouble l'entendement des pilotes les plus experts. Cela étant, baissons la tête avec le Psalmiste, et courbons les genoux devant la face du Seigneur de la Mer, arrosons les autels d'une abondante effusion de nos larmes, et croyons que dans nos nécessités il ne manquera à nous secourir.

Saint Jean nous assure qu'un jour Notre-Seigneur se montra si débonnaire et libéral envers ceux qui devaient faire profession de le servir, qu'il leur engagea sa parole, et leur promit qu'ils obtiendraient de Dieu son Père tout ce qu'ils lui demanderaient en son nom (21).

Et l'Evangéliste nous assure que les Apôtres se trouvant en danger à cause de la mer, qui était fort grosse et émue si extraordinairement qu'ils se tenaient perdus, ne se furent pas plutôt adressés à Jésus-Christ, qui reposait dans la même barque, qu'à l'instant il se leva, et d'une parole fit tomber le vent, rendit le calme à la mer et remplit de tel étonnement ceux qui étaient là présents, qu'ils s'écrièrent : Bon Dieu, quel homme est-ce là auquel la mer et les vents obéissent si promptement (22)?

Autre part, il est raconté comme saint Pierre ayant demandé permission à Notre-Seigneur de marcher sur l'eau pour le venir trouver, cet Apôtre ayant enfoncé en l'eau, pour avoir chancelé en la foi, s'écria : Seigneur, sauvez-moi, je me noie. Et que Jésus l'ayant doucement repris du peu de foi qu'il avait, le délivra de tout danger, et fit qu'il acheva son chemin, marchant aussi assurément sur les eaux, comme il eût fait sur la terre (23).

Ce n'a pas été seulement pendant qu'il a été avec nous qu'il a témoigné une inclination particulière envers les pauvres mariniers. Depuis même qu'il est au Ciel, il a continué ces douces affections, et n'a jamais manqué de les délivrer de toute sorte de périls, lorsque avec une vraie foi ils ont eu recours à lui. Il n'y a église maritime où l'on ne voie quantité de petits navires, et divers tableaux qui témoignent l'assistance qu'il a rendue en mer à ceux qui les y ont fait mettre.

A deux lieues du Havre de Grâce, non loin de l'embouchure de la rivière de Seine, en la ville de Montiviliers est une Abbaye où il y a

(21) Io. 15, 16; 16, 23.
(22) Mt ch. 8 et passages parallèles de S. Marc et de S. Luc.
(23) Mt 14, 28 suiv.

un autel consacré à Dieu sous le nom de Saint-Sauveur, qui est si fréquenté des Matelots, qu'à toute heure il y en aborde des troupes qui y viennent en chemise et nus pieds, remercier Dieu de les avoir délivrés de divers naufrages.

De l'assistance que la Sacrée Vierge rend sur Mer à ceux qui l'invoquent.

CHAPITRE XXVIII (699-700)

I. PRATIQUE

Dédier le navire à la Vierge, ne commettre dans icelui rien qui soit indigne de sa Maison, et se persuader qu'au besoin elle en aura soin, comme d'une chose sienne.

II. PRATIQUE

Faire vœu de célébrer quelques Fêtes en son honneur

III. PRATIQUE

Attacher l'image de la Vierge au mât.

IV. PRATIQUE

Faire la Procession sur le Tillac.

V. PRATIQUE

Association en l'honneur de la Sainte Vierge, pour ceux qui font voyage sur mer.

Du secours que retirent les Mariniers de l'invocation des Saints

CHAPITRE XXIX (701-702)

Naufrages évités par les Reliques des Saints.

CHAPITRE XXIX (702-703)

Saint François Xavier Patron et Protecteur spécial de tous ceux qui montent sur mer.

CHAPITRE XXVI (703-706)

FIN

A la plus grande gloire de Dieu.

AUX SOURCES DE VALLGORNERA

Le théologien catalan THOMAS DE VALLGORNERA est communément rangé parmi les « premiers théologiens de son temps (1) » et les « plus célèbres maîtres de spiritualité dominicaine (2) ».

Il naquit, probablement à Olot, en 1595, d'une famille de très ancienne noblesse qui s'était illustrée par les armes. En 1611 il prenait l'habit de S. Dominique au couvent de l'Annonciation de Girone, et non point au couvent de Sainte Catherine de Barcelone, comme l'affirment à tort N. Antonio et Quétif-Echard. Il fit ses études de philosophie et de théologie à Tortosa. Lecteur pendant 5 ans, vraisemblablement de 1624 à 1629, à l'Université de Perpignan, il devint en 1634 Maître en théologie et titulaire d'une chaire à celle de Girone.

Le soulèvement de la Catalogne contre Philippe IV en 1641 vint mettre de l'imprévu dans la vie calme du professeur. Comme une partie de la province dominicaine d'Aragon se trouvait dans les territoires soumis à Louis XIV, le Maître Général Nicolas Rodulfi institua pour ces couvents du « Principat de Catalunya » une charge extraordinaire, celle de Vicaire Général, dont le second titulaire (le premier, le P. Palau, étant mort au bout de cinq mois) fut le P. Thomas de Vallgornera, en 1642.

La tâche était difficile, car aux bouleversements de la guerre s'ajoutaient les discordes domestiques, survenues à la suite de la destitution du Général, par Urbain VIII.

D'après les Archives consultées par M. Bres Carreras (3), l'élec-

(1) « F. Th. de Vallgornera... vir doctrina et pietate clarus, ac inter aevi sui primi nominis theologus celebratus ». Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, vol II, p. 604, Paris, 1721. — « Hombre de extensa ciencia teologica, de una experiencia espiritual muy grande, Vallgornera es uno de los mas ilustres de la escuela tomista ». *Enciclopedia universal illustrada europeo-americana*, Espasa-Calpe, S. A., t. 66, Bilbao, 1929, p. 1115.— Hurter dans son *Nomenclator literarius*, 3e éd., dit de Thomas de Vallgornera « insignem plane theologum... » (t. IV, coll. 312, Oeniponte, 1910).

(2) F. Cavallera, RAM, 1926, p. 98.

(3) M. Bres Carreras donne dans la *Miscellània tomista* (Extraordiri d'*Estudis Franciscans*, Barcelona, 1924), p. 391-412, *El Mestre Tomàs*

tion du P. Thomas Turco, à la tête de l'Ordre en 1644, aurait ramené la paix dans la province et libéré le P. Vallgornera de ses préoccupations administratives, un des premiers actes du nouvel élu ayant été de lui donner un successeur. C'est alors que notre théologien aurait commencé, à Perpignan probablement, où il se trouvait plus en sécurité, puis à Barcelone après la fin des hostilités en 1653, une longue retraite toute adonnée à la contemplation et à la lecture des œuvres de saint Thomas (4).

Les Archives barcelonaises ont-elles livré tous leurs secrets? Si l'on en croit l'auteur de l article de l'*Enciclopedia* déjà citée, ce n'est pas deux ans, mais de « longues années » qu'aurait duré le Vicariat dans lequel Vallgornera aurait fait figure de personnage politique. « Très estimé du Cardinal Mazarin, nommé « Virrey » de Catalogne par Louis XIV, il obtint de ce monarque de nombreuses faveurs et servit de médiateur en de nombreux conflits survenus pendant cette domination. Cela le rendit suspect aux autorités castillanes qui, après avoir recouvré Barcelone, le firent déposer de sa charge (5) ».

La paisible retraite au couvent de Sainte Catherine de Barcelone, qui permettra la composition de la *Theologia Mystica Divi Thomae*, n'aurait donc commencé qu'en 1653 (6). Le livre parut à Barcelone en 1662, 442 pages in-folio, et fut réédité, avec 85 pages d'additions, par l'auteur lui-même, trois ans plus tard, en 1665 (7). En même

de Vallgornera, le premier essai d'une biographie de Vallgornera où sont utilisées les Archives dominicaines de Barcelone.

(4) « Alliberat el P. Vallgornera d'aquesta feixugosa tasca començà una vida de retraiment. El seu esperit reposat trobaria en la quietud de la cella les majors fruicions compartint l'oració amb l'estudi per tal d'adquirir la veritable aristocràcia de l'esperit tant pròpia de l'Orde dominicà ». M. Bres Carreras, *l. c.*, p. 400.

(5) *Encicl. Univ.*, *l. c.*, p. 1114.

(6) Le P. Thomas de Vallgornera était rentré à Barcelone dès avant le 31 juillet 1653, puisqu'à cette date, nous le voyons assister, dans la cellule du prieur, à une consulte, en qualité de membre du conseil. M. Bres Carreras, *art. cit.*, p. 402. Il ne semble pas que la rédaction du livre, nous en donnerons plus loin les raisons, ait commencé avant la fin de 1656. Il était achevé le 25 juillet 1661, date de l'approbation d'un des censeurs.

(7) La *Bibliographie thomiste* des PP. Mandonnet et J. Destrez, Le Saulchoir-Kain, 1921, n° 1613, ignore l'édition de la *Theologia Mystica* de Barcelone, 1662; elle donne comme date à la 1re édition faite par le P. J.-J. Berthier, 1889-92 tandis qu'en fait les deux volumes portent respectivement les dates de 1890 et 1891. — Le P. Poulain, *Des grâces d'oraison*, bibliographie n° 98, mentionne une édition de 1672, mais sans fournir de preuves

temps, le P. Vallgornera exerçait, jusqu'en 1670, l'office de cense
des livres (8).

Les difficultés que traversait sa province en 1674 devaient ar
cher Vallgornera à sa retraite, et malgré son âge — il avait 79 ans
il fut élu Provincial d'Aragon à l'unanimité des suffrages. Il mour
l'année suivante, le 15 septembre 1675, à Saragosse, ayant heureu
ment ramené la paix dans les esprits (9).

Le prestige dont a joui Thomas de Vallgornera auprès de ses co
frères de Catalogne, semble avoir été considérable ; mais sa *Theol
gia Mystica Divi Thomae* a joui tout de suite d'une autorité pl
grande encore et qui est restée jusqu'à ce jour incontestée. Dès 167
quelques années à peine après sa publication, le carme Antoine
Saint-Esprit nommait son auteur parmi les quinze principaux docteu
spirituels auxquels il se référait dans son *Directorium myst
cum* (10). En 1694 le chartreux qui, sous le pseudonyme de Lop
Esquerra, publie la *Lucerna mystica*, range de même Vallgorne
parmi les auteurs spirituels les plus importants (*Prolegomena*,
15). « La critique d'aujourd'hui, inexorable à juste titre envers l
productions de ce siècle décadent, dit Bres Carreras, a reconnu l'in
portance de cette œuvre... que l'opinion des critiques place bi
au-dessus de toutes les œuvres similaires... (11) ».

(8) M. Bres Carreras, *art. cit.*, p. 406.

(9) M. Bres Carreras, *l. c*, p. 412.— Un grand nombre d'auteurs, su
vant Quétif-Echard, fixent à 1665 la date de la mort de Vallgornera. L
textes cités par Bres Carreras ne permettent aucune hésitation sur
date du 15 septembre 1675, que l'on trouve déjà dans l'*Année domin
caine* et dans le P. Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 2e éd., Par
1889, préface, p. XI.

(10) Prologus auctoris ad lectorem. Nous reviendrons plus loin su
le *Directorium mysticum*. Nous avons consulté l'édition du P. Berna
du Saint-Sacrement, Paris, Vivès, 1904.

(11) *L. c.*, p. 391 ; Hurter faisant écho à la notice de Quétif-Echar
dit de la *Theologia Mystica* : « ... Stilo pro rei materia sat facili accon
modo nitidoque est conscripta » (*o. c.*, col. 312). M. Grabmann, *Ge
chichte der katholischen Theologie*, Freiburg. i. B., 1933, p. 174 : « De
reiche mystische Gehalt der Werke des Aquinaten tritt uns in de
Theologia mystica des Thomas de Vallgornera († 1665) ». Plus récen
ment (1938), dans la notice consacrée à Thomas de Vallgornera, dan
le *Lexikon für Theologie und Kirche* (X, 133), le P. Willms voyait en el
une excellente synthèse de la doctrine mystique de S. Thomas. — Vo
aussi l'*Enciclop. Univ.*, *l. c.*, p. 1115 : « ... Es uno de los tratados m
jor orientados, mas profundos y seguros de la mística ». En France,
P. Mortier va jusqu'à parler de « date à retenir, car il fait époque pou
la mystique dominicaine » (*Histoire des Maîtres généraux de l'Ord
des FF. Prêcheurs*, Paris, 1914, t. VII, p. 257. d'après Bremond, t. VII

Cependant, malgré ses deux éditions de Barcelone, la *Theologia mystica* était devenue très rare, si bien que le P. E. V. Maumus, O. P., dans sa *Doctrine spirituelle de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1885, ne la cite nulle part. Aussi le P. J. J. Berthier l'a-t-il, avec raison, rééditée, Turin, 1890. C'est cette édition que nous citons ; l'édition de 1911 n'en diffère que par un *Monitum* dont il sera question plus loin. Elle forme 2 gros volumes in-8° de 608 et 557 pages et reproduit l'édition de 1665.

Le travail du P. Berthier s'est borné à une préface de 4 pages. Il transcrit d'abord la notice de Vallgornera, telle qu'elle est donnée par Quétif-Echard dans les *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* puis fournit quelques détails sur les éditions de 1662 et 1665. L'éditeur a groupé dans un *Appendice* toutes les additions de 1665. A la suite d'Echard il admet, pour la mort de Vallgornera, la date erronée de 1665. Il est dommage qu'il n'ait point entrepris une enquête personnelle sur la vie de Vallgornera et qu'il n'ait point fait une édition critique. Il n'a même pas cherché à compléter les références parfois fort vagues à S. Thomas, ou à y suppléer, quant elles faisaient défaut. S'il montre quelque souci d'améliorer le texte (en insérant en italiques et entre parenthèses des mots nécessaires pour le sens) (12) il n'a fait aucune recherche des sources et son édition n'est chargée d'aucune note explicative.

D'où venait à l'œuvre cette haute estime ?

C'était le premier ouvrage qui prétendît exposer toute la doctrine spirituelle de saint Thomas, On sait qu'à cette époque, le mot de mystique avait un sens plus large qu'aujourd'hui. Il suffit du reste d'ouvrir le livre pour se rendre compte, qu'à l'exemple des autres œuvres contemporaines de même titre, celle-ci a voulu exposer toutes les étapes de la vie spirituelle. Les trois voies purgative, illuminative, unitive, correspondent aux trois degrés de commençants, de progressants et de parfaits.

Ce grand mérite, un censeur de l'ouvrage le précisait ainsi en 1661 : « Prsestat haec (theologia) quod ex textu fere tota sit Doc-

p. 16). L'*Ami du Clergé*, 1926, p. 529, l'appelle un « ouvrage capital en Théologie mystique » et en 1938 le recommandait à côté de Joseph du S. Esprit et d'A. Le Gaudier, comme un des meilleurs ouvrages à consulter par le professeur chargé du cours de théologie ascétique et mystique (n° du 29 septembre, p. 1 de la couverture).

(12) Une seule note, t. I, p. 179, n° 232, indique une correction dans le texte même. La correction s'applique à une citation de Jean de Saint-Thomas.

L'édition du P. Berthier de 1890 renferme 1294 numéros pour le texte de 1662 et 436 pour l'appendice (additions de 1665). Pour plus de facilité, d'ordinaire nous nous contenterons de renvoyer aux seuls numéros.

toris Angelici. Multi laboris, optimi, rari et difficilis (p. XXX) ». L'auteur lui-même nous apprend dans la dédicace de son livre à saint Thomas qu'il n'a exercé que la fonction de scribe : « Ego minister sum et instrumentum animatum, ut ostenditur in actu scribentis. Et sic istam Theologiam Mysticam reddo cui reddenda est : quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Doctrina mea non est mea sed tua... » (p. XVIII).

Faut-il prendre au pied de la lettre de si solennelles assurances ? Scribe, Vallgornera le serait-il du seul Docteur Angélique ? En constatant que d'excellents auteurs modernes de spiritualité, les PP. Maynard et Gerest, Naval, de Guibert, Garrigou-Lagrange, Tanquerey, font état de textes de la *Theologia Mystica Divi Thomae,* sans paraître se douter qu'ils transcrivent simplement la prose d'un confrère portugais de Vallgornera, d'un carme français et même d'un jésuite espagnol, il a semblé que cette recherche des sources pourrait présenter quelque intérêt.

S'il faut rendre à César ce qui est à César, qu'il soit permis de restituer à leurs légitimes propriétaires les lambeaux parfois considérables dont notre auteur a voulu inutilement enrichir César.

Nous ne prétendons pas fournir une liste exhaustive des emprunts de Vallgornera. D'autres sans doute complèteront cette enquête... Nous donnons simplement les résultats des sondages opérés par une comparaison attentive, bien qu'assez rapide, avec quelques auteurs qu'il nous a fallu consulter souvent. Ces résultats nous paraissent suffisants pour déterminer la manière de Vallgornera. Notre but serait atteint si les pages qui suivent décidaient quelque jeune travailleur en quête d'une thèse de doctorat en théologie, à préparer une étude critique de Vallgornera. Ce premier travail accompli lui donnerait tous les éléments pour refaire à son compte l'ouvrage qu'aurait voulu réaliser l'illustre dominicain espagnol ou du moins pour nous donner de la *Theologia Mystica D. Thomae* l'édition définitive que nous attendons.

I. — Les principaux auteurs a qui Vallgornera a fait des emprunts

A qui se fierait aux apparences et prendrait pour base de son jugement la liste des autorités dont les noms figurent dans la *Theologia mystica D. Thomae* (et le nombre en est relativement modéré, car l'auteur ne nomme fréquemment que le seul Docteur Angélique), Vallgornera pourrait apparaître comme un penseur original et érudit qui confirme ses avis personnels, très fortement appuyés sur des raisons, par les témoignages bien choisis mais peu nombreux des maîtres les meilleurs et les plus variés.

Il connaît les Pères, surtout les grands docteurs latins : Augustin, Grégoire, Cyprien, Léon, Jérôme, Isidore, Ambroise, Cassien ; mais

il n'allègue que rarement les grecs : Jean Chrysostome surtout, Basile, Grégoire de Nysse, Origène, Jean Damascène. Le plus grand homme de l'antiquité c'est Denys l'Aréopagite, « dont la doctrine a été reçue par les Apôtres » (nº 307). Vallgornera a pris contact avec les philosophes : non seulement avec Aristote, mais avec Sénèque et les Stoïciens (nº 745). Il va puiser des témoignages dans Philostrate et dans Plutarque (nº 724) et des comparaisons dans Pline. Le théologien manie avec précision les textes conciliaires auxquels plus d'une fois il nous a renvoyés (v. g. nºs 1102, 1123-1124, 1142-1145, 1200).

Tous les grands noms du moyen-âge apparaissent dans l'ouvrage : souvent S. Bernard, à qui Vallgornera attribue l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* et la *Scala claustralis*, puis les deux grands Victorins, Hugues et Richard, mais aussi Bède, S. Anselme, S. Bonaventure, l'évêque de Lincoln, Robert Grosseteste (nº 1102), Thomas de Verceil, Gerson (nº 895), Ruysbroeck (nºs 1102, 1125), Denys le Chartreux, Henri de Herp ou Harpius (nºs 46, 1100-1101), Thomas Anglicus (nº 1125), le *Liber de interiori domo* (nº 1115), Tostat (nºs 15, 1193). S. Laurent Justinien (nºs 445, 1061), sainte Angèle de Foligno (nº 876), S. Nicolas de Tolentino (nº 693) et le B. Simon de Cascia (tous deux augustins).

Parmi les modernes, sainte Thérèse et Blosius sont cités quelquefois. Mais on n'y trouve le nom d'aucun autre auteur de l'ordre carmélitain, d'aucun augustin, d'aucun jésuite.

L'école dominicaine est naturellement mieux représentée. La vie de S. Dominique fournit quelques exemples. Vallgornera attribue à S. Albert le Grand le *De adhaerendo Deo* (nº 1116) et consulte plusieurs fois ses commentaires sur l'Aréopagite. Tauler et Suso apparaissent en bonne place. De même S. Vincent Ferrier. Les vies de S. Louis Bertrand (nº 709) et de sainte Rose de Lima (Append. nº 338) apportent leur témoignage, ainsi que les commentaires d'Hugues de Saint-Cher (nº 807). Rarement Cajetan aide à l'interprétation de S. Thomas (v. g. nºs 738 et 744). De Jean Leonardi de Letere est rapportée la façon de méditer la Passion (nº 319). Le seul auteur important des temps modernes qui vienne à plusieurs reprises confirmer la doctrine est l'archevêque de Braga, Barthélemy des Martyrs (toujours sous la graphie abrégée et un peu énigmatique de Brachar. nºs 1102, 1115, 116).

Nous ne serons pas assez téméraires pour soutenir que Vallgornera n'avait pas ouvert personnellement plusieurs ou beaucoup de ces ouvrages, bien moins encore qu'il n'eût été capable de le faire. L'homme apparaît fort judicieux et la pratique constante de S. Thomas a fait de lui un excellent théologien, qui choisit avec un discernement parfait entre plusieurs opinions. Si nous allons être obligés de prouver qu'il manque d'originalité et que ce qu'il y a de plus ca-

ractéristique dans son œuvre n'est pas de lui, nous nous garderons bien d'affirmer que l'ouvrage est à dédaigner. Nous pensons avoir gagné beaucoup en l'étudiant et nous sommes d'avis que d'autres trouveraient, à le çonsulter fréquemment, le même profit.

Mais s'il arrive que les pensées profondes d'un homme ne sont pas toujours celles qu'il exprime ouvertement, il peut se faire aussi que les sources principales d'un auteur ne soient pas toujours celles qu'il avoue. C'est le cas pour Vallgornera qui, si l'on met à part saint Thomas, ne nomme jamais ceux à qui il doit le plus.

1. — Saint Thomas

Le nom de S. Thomas apparaît presque à chaque numéro, avec une ou plusieurs références habituellement précises (13), avec un ou plusieurs passages transcrits ou résumés.

Avec le P. Poulain (14), on peut regretter « que les citations ne soient pas entre guillemets. On ne voit pas toujours où elles finissent ». Les formules habituelles qui les terminent « ita D. Thomas », « haec ille », « haec D. Thomas », « haec ex D. Thoma », n'indiquent point nécessairement une citation littérale.

L'ouvrage nous livre, par ses multiples références et ses analyses une documentation très riche : il gardera toujours par là une réelle valeur, ou du moins il ne cessera jamais d'être utile à qui veut se renseigner sur la pensée spirituelle de S. Thomas.

Cela ne veut pas dire que cette documentation soit toujours complète. Ainsi pour ce qui regarde la conformité à la volonté de Dieu (App. n° 351-355), Vallgornera se réfère uniquement à la 1ª q. 29, art. 11 et 12. Il aurait pu renvoyer utilement au *De veritate*, q. 23, art. 7, 8, 9, à la 1ª 2ªᵉ q. 19 ou même, pour un exemple classique, au *Commentaire sur Job*.

On peut dire que tous les ouvrages de saint Thomas s'y trouvent indiqués, en proportion même de leur rapport avec la spiritualité. Ceux qui reviennent le plus souvent sont. avec la *Somme* et le *Commentaire des Sentences*, les commentaires sur l'Ecriture Sainte ou

(13) Il y a çà et là des références très vagues que le dernier éditeur n'a point cherché à compléter : v. g. « multis in locis » fréquent, d'ordinaire accompagné d'une ou plusieurs références précises mais qui se trouve quelquefois sans autre indication v. g. nº 532; « opusc. LXI », nº 595; « in Opusc. ». nº 81 ; « D. Thomas loquens de ista potentia (gustus), nº 140... Le P. Berthier n'a point non plus essayé de déterminer d'autres références très imprécises à d'autres auteurs v. g. « D. Hieronymus in quadam epistola », nº 799; « audi S. Gregorium in quadam homilia », nº 799.

(14) *Des grâces d'oraison*, Bibliographie, nº 68.

sur les livres de l'Aréopagite, les principaux opuscules spirituels et même les sermons (15).

Il arrive à Vallgornera d'analyser chapitre par chapitre un opuscule. Caractéristiques à ce sujet sont les nos 901-908 sur les 7 premiers chapitres de l'opuscule 63 *De beatitudine* (16).

M. Grabmann a noté avec raison l'abondance des renseignements puisés par Vallgornera dans les œuvres exégétiques de S. Thomas (17).

A propos d'aucun des ouvrages qu'il cite, l'auteur ne s'est posé la question d'authenticité. Les opuscules douteux ou apocryphes sont par lui utilisés (18) aussi bien que les plus sûrement authentiques. Il se fiait sans plus aux éditions de son temps.

Ces détails suffiront pour l'instant. Quand nous aurons parlé des autres sources de l'ouvrage, il nous faudra revenir pour les compléter sur l'usage que Vallgornera fait des textes de saint Thomas.

2. — Jean de Saint-Thomas

Parmi les commentateurs de S. Thomas, un des plus célèbres est le dominicain Jean de Saint-Thomas (1589-1644). Né à Coïmbre, il avait fait ses études à Louvain. Entré chez les dominicains en 1612, il avait brillamment enseigné à Alcala. Son *Cursus theologicus*, paru

(15) Le dernier article de la Quest. IV (n° 1267-1293) a rassemblé tout ce qui a trait à la vie spirituelle dans les sermons de S. Thomas. Cet article sera complété dans l'appendice nos 91, 308, 309.

(16) Vallgornera cite ailleurs le même opuscule v. g. nos 522, 842, 845, 847 à propos du premier commandement ; même usage de l'op. 64 dans l'appendice à propos de l'examen (*App.* nos 212, 216 et 219).

(17) M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1931, p. 3.

(18) Ainsi les opuscules suivants sont plus d'une fois cités : 58, 61 *De dilectione Dei et proximi*. 63 *De beatitudine* ; 64 *De modo confitendi*.

Toutes les éditions du *Traité de la vie intérieure* du P. Meynard citent de même ces opuscules, dont la pensée du reste est assez proche de celle de S. Thomas et notent seulement que l'op. 58 pourrait être de S. Albert le Grand.

Pourquoi Vallgornera a-t-il mêlé à l'analyse des sermons, celle des ch. 9, 10, 11 de l'opuscule LXI (nos 1285-1287) sur lesquels il reviendra encore dans l'appendice (n° 42) ? Du même opuscule il résume les ch. 6, 7, 8 dans l'appendice nos 37-41), de même les ch. 4-5 (App. nos 369-372), il cite le ch. 2, (n° 361) ; le ch. 13 (n° 1056) à propos du mariage spirituel, et il s'arrête longuement sur l'explication des dix degrés de l'amour divin d'après saint Bernard (nos 1057-1080) ; cf. nos 998, 618 ; voir sur le ch. 17 les nos 935-937 et sur le ch 19 le n° 841,; ch. 20, n° 843; ch. 21, n° 846; ch, 22, n° 848 ; ch, 23, n° 851,; ch. 24, n° 852 ; cf. n° 960 sur le premier commandement. Voilà un des opuscules le plus souvent cités.

à Lyon de 1643 à 1663, fut tout de suite très estimé. Le R. P. Garrigou-Lagrange (19) a signalé déjà que c'est à lui (In 1^{am} 2^{ae} q. 70, disp. XVIII, éd. Vivès, Paris, 1883, t. 6, p. 576-681) que Vallgornera emprunte à peu près tout ce qui regarde les dons du Saint-Esprit (nº 550-582). En fait les nºs 583 (en partie) et 584-586 de la *disput. IIª* de la *Quaest. III* sont eux aussi de Jean de S. Thomas (éd. Vivès, t. 7, p. 377, § VIII, p. 381-383, et 387). Voilà 32 pages de Vallgornera dont il sera facile de reconnaître l'origine. Vallgornera ne transcrit que les passages essentiels et laisse tomber bien des développements, mais n'ajoute rien.

Presque tous les autres emprunts à Jean de Saint-Thomas, car il y en a d'autres, ont ce même caractère massif, sans être cependant aussi étudiés. Ils dépassent d'ordinaire plusieurs numéros. Mais procédons par ordre.

C'est à la même *disputatio* que seront pris la fin du nº 9 (Jean de S. T., t. 6. p. 621, § LI) et le nº 10 (ibid., p. 635, § VI, p. 638, § VIII, p. 620, § XLVIII) qui ont trait eux aussi aux dons du Saint-Esprit. En tout 1 page 1/2.

Le nº 14, sur la vision béatifique est une transcription de Jean de S. Thomas (t. 2, p. 239-240, § III-IV). 1 page.

Les art. 1 et 2 de la disp. 5 de la quest. 2ª sur la prière et les parties de la prière doivent beaucoup au dominicain portugais. V. nº 216 = J. t. 7, p. 742, § III ; V. nº 217, = J. t. 7. p. 757-760, § II et V ; V. nº 218-220 = J. t. 7, p. 769-771 ; V. nº 229-232 = J. t. 7, p. 791-793 ; V. nº 235 = J. t. 7, p. 794, § VIII-X ; V. nº 236 = J, p. 796, § XIII. 5 pages.

Sauf l'art. 5 et quelques numéros pris ailleurs, la *disp.* 7 de la q. 2 sur l'appétit et ses passions (V. nºs 374-432) est tout entière de Jean de S. Thomas (t. 6, p. 194-234). Plus de 17 pages à peu près textuellement citées.

Vallgornera prend à son confrère portugais à peu près toute l'explication de la lumière de gloire (V. q. 3, disp. 4, art. 5, nºs 672-677 = J. t. 2, p. 259, § XIII, p. 264-267, p. 271) : 4 pages 1/2.

De même, presque tout ce qui concerne l' « union fruitive » (V. q. 4, disp. 1, art. 4, nºs 864-872 = J. t. 4, p. 466, § II, p. 471, 473-475 et 479) : 7 pages.

Quelques développements sur la dévotion (V. q. 4, disp. 1, art. 14, nºs 945-948 = J. t. 7, p. 726, 728, 730, 732) : 2 pages.

Sur la présence de Dieu dans l'âme du juste (V. q. 4, disp. 1, art. 18, nº 1000-1005 = J. t. 2, p. 42-44 et 51) ; 3 pages 1/2 Vallgornera revenant sur le même sujet dans l'appendice (App. nºs 72-87), reprendra sa copie (= J. t. 2, p. 47-50 = V. app. nºs 75-80 et V. app. nºs 81-87 = J. t. 4, p. 472-475 et p. 479) : 8 pages.

Enfin Jean de S. Thomas a fourni à Vallgornera à peu près tout ce qu'il dit de la vertu héroïque, si l'on excepte ce qui est pris direc-

(19) *Perfection chrétienne et contemplation*. t. 2, p. 707, 6e éd., Paris, 1923, Je citerai de Jean de S. Thomas l'édition Vivès, 10 vol., 1883.

tement à S. Thomas lui même (V. app. n°ˢ 378-383 = J. t. 6, p. 502-506) : 3 pages 1/2.

On le voit. Ce que Vallgornera prend surtout à Jean de Saint-Thomas, c'est ce qui a trait à la théologie scolastique, aux fondements dogmatiques et philosophiques de la doctrine spirituelle.

3. — Philippe de la Très Sainte Trinité

Le carme français Philippe de la Très Sainte Trinité (1603-1671), un des bons théologiens spirituels de son siècle, en même temps qu'un des hommes les plus remarquables de l'ordre carmélitain dont il devint général en 1665, après avoir été douze ans missionnaire en Orient (1629-1641), et rempli les charges les plus variées, est le premier auteur qui ait composé un cours complet de théologie mystique: *Summa theologiae mysticae*, Lyon, 1656, in-folio (20). A ce titre, il devait attirer l'attention de Vallgornora. Par l'usage que celui-ci en a fait, il est manifeste que la *Summa* de Philippe a eu sur lui une influence prépondérante, bien plus qu'elle l'a déterminé à écrire la *Theologia mystica D. Thomae*.

Vallgornera lui doit en effet l'essentiel de sa doctrine ou pour parler avec le R. P. Crisogono « la méthode, les divisions et les arguments (21) ».

Le P. Poulain notait dès 1901 : « Le plan de l'ouvrage est généralement calqué sur celui de Philippe de la Sainte Trinité. Souvent même, les titres des chapitres sont identiques (22) ».

Mais non content de lui prendre ses idées, Vallgornera lui emprunte très souvent et sans jamais en avertir le lecteur, des passages entiers. Le R. P. Garrigou-Lagrange avait déjà noté ces emprunts nombreux de Vallgornera à Philippe de la Très Sainte Trinité. Mais il s'était borné a une remarque générale : « Très souvent, il copie le carme (23) ». Nous essayerons de dire dans quelle mesure.

1) Le plan

Le plan est dans l'ensemble celui de Philippe de la Très Sainte

(20) Je citerai la *Summa Theologiae Mysticae* d'après l'édition Palmé. 3 in-8°ᵒ, Paris-Bruxelles, 1874. Voir aussi sur Philippe la thèse de Heribert Kümmet, *Gotteserfahrung in der « Summa theologiae mysticae » des Karmeliten Philippus a SS. Trinitate*, Würzburg, 1938.

(21) *Compendio de ascética y mística*, Avila, 1933, p. 313, cf. p. 326.

(22) *Des grâces d'oraison*, Bibliographie n° 68. Dans toutes les éditions depuis la première. Paris, 1901.

(23) *Perfection chrétienne et contemplation*, 6ᵉ éd., Paris, 1923, p 707.

Trinité. Les *questions* de Vallgornera correspondent aux parties de Philippe et leurs titres sont identiques. Il faut dire que la division de la vie spirituelle d'après les trois voies et d'après les trois degrés de commençants, de progressants et de parfaits était commode et que, pendant longtemps, tous la reproduisent. Il fallait noter cependant cette identité complète des titres.

La disputatio prooemialis recouvre exactement le *discursus prooemialis* de Philippe. Mêmes titres, même ordre, mêmes questions traitées, mêmes explications des mêmes expressions mystiques. Cette parfaite concordance suffirait à indiquer sa dependance étroite.

Des 8 *disputationes* de la *quaest. II^a^* (voie purgative), la 1re sur la purification active de la partie cognoscitive, la 2e sur la purification active des sens extérieurs, la 3e sur la purification des sens intérieurs, la 4e sur la purification de la partie intellectuelle, la 8e sur la purification passive de la partie sensitive ont leurs équivalents exacts dans la I^a^ pars de la *Summa Theologiae Mysticae*.

La prière et la méditation qui font l'objet de la 5e et 6e *disputationes* étaient regardées par Philippe de la Très Sainte Trinité comme le moyen principal d'assurer la purification active de la partie sensitive et par conséquent se retrouvent dans la *Summa Theologiae Mysticae*.

La 7e sur l'appétit et ses passions, qui doit presque tout à Jean de S. Thomas, empruntera plusieurs de ses articles à Philippe de la Très Sainte Trinité (art. 5, 8, 10).

Vallgornera a pris simplement la liberté de déplacer ce qui regarde la purification active des sens extérieurs (disp. 2e) qui venait logiquement dans Philippe de la Très Sainte Trinité immédiatement avant ce qui a trait à la purification passive de la partie sensitive (qui forme la disp 8e de Vallgornera).

Vallgornera est naturellement beaucoup plus libre à l'intérieur de certaines *disputationes*. Si la 3e et la 8e suivent de fort près la *Summa Theologiae Mysticae*, la 5e, comme nous l'avons vu, emprunte la plupart de ses éléments à Jean de S. Thomas.

C'est dans la quaest. IIIe (voie illuminative) que l'accord est le plus étroit et aussi, nous le verrons, les emprunts textuels plus fréquents et plus étendus. Si l'on met à part la disp. 2e sur les dons du Saint-Esprit, qui vient de Jean de S. Thomas, la 1re (avec 6 titres d'articles sur 8), la 3e (avec 9 titres d'articles sur 10), la 4e (avec tous ses titres d'articles), la 5e (avec 4 titres d'articles sur 9), viennent de la 2e partie de la *Summa Theologiae Mysticae* et traitent respectivement de l'illumination active de la partie cognoscitive par la contemplation, de la contemplation surnaturelle et infuse, du principe formel élicitif de la contemplation surnaturelle, des visions, révélations et paroles de Dieu.

La disp. 6e sur la purification passive de la partie intellective vient de la 1re partie de la *Summa* (tous ses titres sont empruntés à Philippe de la Très Sainte Trinité) (24).

(24) On remarquera avec quelque surprise que Vallgornera n'a point traité dans la voie illuminative de l'acquisition des vertus, et que

Des 3 disputationes de la quaest. IV (voie unitive), la 1re sur l'union intime de l'âme contemplative avec Dieu et la 2e sur quelques espèces d'oraisons qui appartiennent à l'état de perfection (avec un seul titre identique) se retrouvent à peu près équivalemment dans la 3e partie de la *Summa Theologiae Mysticae* (25).

Il résulte de cette comparaison que les parties essentielles de l'ouvrage de Vallgornera, celles qui en forment la charpente ou l'ossature, viennent de Philippe de la Très Sainte Trinité, et que le premier n'a pu concevoir son livre avant d'avoir eu entre les mains la *Summa Theologiae Mysticae* du second. Il faudrait donc placer la composition de la *Theologia Mystica* après 1656. Et comme la censure du P. Vincent Marie est datée du 25 juillet 1661, on sait les limites extrêmes entre lesquelles Vallgornera a dû écrire.

2) Les emprunts textuels plus considérables :

Les imperfections des commençants

L'art. 6 de la disp. 1e q. 2e (V. n° 104-120) des multiples imperfections des commençants, calqué sur Philippe de la Très Sainte Trinité (p. 1, tr. 1, de via purgativa, art. 4, t. 1, p, 78-85) prend pour base le passage bien connu de S. Jean de la Croix (*Nuit obscure de l'âme*, l. 1), ramenant aux sept péchés capitaux les défauts des débutants. S. Jean de la Croix est nommé dans Philippe. Son nom ne figure point dans Vallgornera qui met à sa place une expression indéterminée : « aliqui viri spirituales » (V. n° 104). Pour chacun des sept vices principaux le passage caractéristique de Philippe est cité. Mais chaque fois une référence et un résumé de S. Thomas sont accrochés comme une confirmation à l'énoncé doctrinal de Philippe (26).

sur ce point il s'est écarté de son principal modèle carmélitain. Aux vertus, qui. dans la doctrine de saint Thomas, tiennent, comme on sait, une place si importante, Vallgornera a consacré un seul article, dans la voie purgative, q. 2, d. 1, a. 5 : « Debent incipientes habere notitiam claram virtutum », nos 97-103.

(25) La comparaison entre la *Theologia Mystica D. Thomae* de Vallgornera et le *Directorium mysticum* d'Antoine du S. E. qui ne fait guère que résumer Philippe de la Très Sainte Trinité, montre un accord plus grand encore pour ce qui regarde les titres. Antoine du S. E. qui se réfère à Vallgornera a donc profité de lui, même dans les données de son œuvre. Antoine du S. E., qui a cité, il est vrai, Vallgornera parmi les garants de sa doctrine, le traite un peu comme Vallgornera a traité lui-même ses sources. Serait-ce là une fâcheuse habitude des spirituels ? On retrouve chez le carme compilateur, non seulement des titres, mais de nombreux passages empruntés à Vallgornera, et dans le nombre, des lambeaux d'Alvarez de Paz et de Jean de Saint-Thomas qu'il n'a lus que dans Vallgornera.

(26) Que Vallgornera prenne l'essentiel, on s'en rend compte très facilement en comparant l'article de Vallgornera à Antoine du S. E. (t. 2, d. 1, note 2, n° 22-35) qui, lui aussi, prend à Philippe toute sa doctrine et les passages caractéristiques.

La purification des sens extérieurs

Dans la disputatio 2 où nous avons signalé que Vallgornera suivait Philippe, c'est une phrase de Philippe qui sert de point de départ à chaque article, sur le danger de chaque sens (27). On dira que c'est peu. Mais ce peu indique qu'en écrivant, Vallgornera a Philippe sous les yeux et le suit à mesure qu'il avance.

La mortification des sens intérieurs

Sur l'art. 1, 2 et 3, on peut faire la même remarque. Vallgornera emprunte à Philippe la description du *sensus communis* résidant au front et servant d'agent de liaison et de centralisation des sens extérieurs (V. n° 156 = P. I. 97), la définition de l'imagination (V. n° 159 = P. I, 97) la description de l'estimative (V, n° 164 = P. I, 98). Quant à l'art. 4 sur la mémoire, il est tout entier de Philippe, sauf naturellement les références à S. Thomas et les résumés de sa doctrine (V. n°s 169-186 = P. I, 98-119).

C'est à cet endroit (1a p., tr. 2, disp. 2) que Philippe de la Très Sainte Trinité parle des « notitiae naturales » dont il faut purifier la mémoire et des nombreuses utilités qui proviennent de cette purification, des « notitiae spirituales » et des dommages qu'elles apportent à ceux qui s'y attachent. De cette doctrine caractéristique, Vallgornera a adopté toute la substance (28).

Il faut purifier l'intelligence de l'imagination (q. 2, d. 4, a. 2).

Sauf la 1re ligne où Vallgornera nous avertit que cette question reviendra dans la voie illuminative et la 1re phrase du n° 195, tout l'article est emprunté à Philippe (t. 1, p. 123-125). Quant au renvoi de la purification passive de la partie intellective à la voie illuminative, il est spécial à Vallgornera. Mais cela ne l'empêchera point à cet endroit de suivre de très près le texte de Philippe de la Très Sainte Trinité (29).

(27) Antoine du S. E. fait à peu près la même chose, et commence par la même phrase de Philippe sur le degré de danger qu'offre chaque sens, mais il emprunte quelques fragments à Vallgornera, v. g. l'explication par S. Thomas de Jérémie, *Thren.* III : « oculus meus depraedatus est animam meam », et les mots suivants venant de Vallgornera, « quia sufficit una visio incircumspecta ad depraedanda cuncta bona » (V. n° 123 = Ant. du S. E., t. 2, n° 146).

(28) Comparer Antoine du S. E., *Directorium mysticum*, t. 2, d. 3, s. 2, nos 179-197.

(29) Autre déviation déjà signalée au plan de la *Summa Theologiae Mysticae*, Vallgornera n'a point parlé de l'acquisition des vertus dans la voie illuminative (quest. 3), comme on aurait pu s'y attendre. Mais il a consacré un article aux vertus (q. 2, d. 1, a. 5) : « Debent incipientes habere notitiam claram virtutum » uniquement inspiré de S. Thomas. L'édition de 1665 ajoutera de longs développements sur les vertus héroïques (App. ne 377-435).

La méditation (disp. 6, art. 1).

Vallgornera (nº 290) emprunte à Philippe (t. I, p. 140) la définition de la méditation et aussi tout ce qui regarde certaines difficultés de la méditation (V. nº 293-294 = P. t. I, p. 143-144) et toute une série de témoignages des Pères assurant que la méditation est le premier degré vers la contemplation (V. nº 298 = P. t. I, p. 141).

Le désir de la contemplation surnaturelle (V. nº 304).

C'est à la *Summa Theologiae Mysticae* que Vallgornera emprunte textuellement son avis : La contemplation surnaturelle est un si grand bien que tous doivent y aspirer. Philippe (t. 2, p. 299) est, sur ce point, du même avis que la plupart des auteurs de son temps. Alvarez de Paz ne juge pas différemment (A. POULAIN, art. *Alvarez de Paz*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. I, col. 930 fin).

Les passions (q. 2, d. 7).

Même dans la d. 7 où c'est Jean de S. Thomas qui est surtout mis à contribution, Philippe de la T. S. Trinité fournit cependant la partie principale de quelques articles : (v. g. art. 5 De fuga seu abominatione, nᵒˢ 397-398 en entier = P. t. I, p. 290-291 ; art. 8, de passione spei, nº 413 et 415 = P. t. 1, p. 297 et 299-300 ; nº 418 = P. t. 1, p. 301 ; art. 10, de passione timoris, nº 419 en partie = P. t. 1, p. 305-306 ; nº 420 en partie = P. t. 1, p. 307 ; nº 423 = P. t. 1, p. 307).

La purification passive de la sensibilité (q. 2, d. 8).

Si Philippe n'est pas l'unique source, il est du moins la principale (P. t. 1, p. 348-402), car il fournit d'un bout à l'autre les idées directives, ou comme dit le P. Crisogono, « les arguments » et des articles lui sont pris à peu près entiers (l'art. 1 sur les causes de la purification passive, moins les 4 premières lignes du nº 435 qui se réfèrent à S. Thomas ; l'art 4 moins les résumés de S. Thomas ; l'art 5 tout entier = P. t. 1, p. 365-366 ; l'art. 6 tout entier = P. t. 1, p. 373 ; l'art. 7 sauf le nº 476 = P. t. 1, p. 374).

Dans la q. 3, c'est presque le quart du texte de Vallgornera qui est emprunté sans changement à Philippe de la Très Sainte Trinité, et si on ajoute aux emprunts faits à Philippe ceux qui ont été faits à Jean de S. Thomas, et ceux que nous signalerons plus loin comme faits à Alvarez de Paz, c'est plus des 2/5 du texte de cette 3ᵉ q. qui est emprunté mot pour mot. Il semblerait qu'à mesure qu'il s'éloigne des deux extrémités de son ouvrage, Vallgornera transcrive avec moins de vergogne, mais sans le dire pourtant, la prose d'autrui.

L'illumination active de la partie cognoscitive
par la contemplation (q. 3, d. 1).

Sauf les art. 1 et 5 qui ne semblent pas devoir beaucoup à Philippe, tout le reste le suit de près (P. t. 2, p. 18-67). Dans l'art. 2, la notion de la contemplation, les dispositions et les effets lui sont exactement empruntés (P. t. 2, p. 18-37). Tout l'article 3 vient de

lui, sauf le résumé de S. Thomas du n° 506 (P. t. 2, p. 40-44), tout l'art. 4 également (P. t. 2, p. 45-53), de même l'art. 6 (P. t. 2, p. 53-55), toute la 2e partie de l'article 8 (V. n° 543-546 = P. t. 2, p. 65-67). Vallgornera dans l'article 4 admet donc l'existence de la contemplation acquise en employant les termes mêmes de Philippe de la Très Sainte Trinité. Il n'est point étonnant que sur ce point le P. Joseph Marie du Sacré-Cœur ait noté l'accord parfait de Vallgornera avec l'école carmélitaine traditionnelle (30). Le R. P. Garrigou-Lagrange écrit de son côté : « Bien que Vallgornera ait insisté outre mesure sur la contemplation acquise et qu'il ait apporté des arguments assez faibles pour la distinguer de l'infuse, il a conservé la doctrine traditionnelle » (31).

De la contemplation surnaturelle infuse (p. 3, d. 3).

Sauf pour l'article 5 dont nous verrons plus loin l'origine, et l'article 10, la trame est fournie par Philippe de la Très Sainte Trinité, au texte duquel Vallgornera se contente d'ajouter des références à S. Thomas et des résumés de sa doctrine (P. t. 2, p. 282-337). A part les 3 premières lignes (référence à S. Thomas et à l'Aréopagite), l'art 8 tout entier n'est qu'une citation (V. n° 232-236 = P. t. 2, p. 329-333).

Du principe formel élicitif de la contemplation surnaturelle (q. 3. d. 4).

Les grandes lignes sont encore de Philippe, mais les emprunts directs sont moins considérables (cf. P. t. 2, p. 358-388).

Visions, révélations, paroles de Dieu (q. 3, d. 5).

La part de Philippe est surtout sensible dans la 2e partie de l'art. 3 sur la vision imaginative. (V. n° 707-711 tout entier = P. t. 2, p. 405-406) ; dans la 2e partie de l'art. 3 sur la vision intellectuelle (V. n° 713-714 en partie = P. t. 2, p. 409-410 ; n° 715-716 en entier, sauf « ut docet D. Thomas de Veritate q. 12 art. 17 » = P. t. 2, p. 410-411) ; dans la 2e partie de l'art. 8 (V. n° 752 = P. t. 2, p. 418 ; V. n° 753 = P. t. 2, p. 420 ; V. n° 755 = P. t. 2, p. 422), dans l'art. 9 sur les touches divines où Philippe fournit toutes les raisons (cf. P. t. 2, p. 423-424).

La purification passive de la partie intellectuelle (q. 3, d. 6).

Bien qu'il l'ait fait passer dans la voie illuminative, Vallgornera emprunte tout le fonds doctrinal et la plupart du temps littéralement à Philippe (P. t. 1, p. 418-502), aucun élément essentiel n'a été pris d'ailleurs. S. Thomas n'a fourni que des confirmations à la doctrine par des références, des citations ou des résumés.

L'union fruitive (q. 4. d. 1 a. 5 et suiv.).

De Philippe viennent les nos 875-876 (P. t. 3, p. 22 et 18), tous les énoncés doctrinaux par lesquels commencent les numéros de l'art. 6 et le n° 879 en entier (P. t. 3, p. 10-11).

(30) *Y a-t-il une contemplation acquise ?* dans *Etudes Carmélitaines* 1921. p. 99.

(31) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, p. 707.

Sur l'union actuelle (a. 7 et 8-10).

Tout le n° 886 est fait de passages empruntés à Philippe (t. 3, p. 9 et p. 110-111) de même que les n°s 890-892 (t. 3, p. 76) ; les énoncés doctrinaux du n° 909 (t. 3, p. 48), tout le n° 914 (t. 1, p. 429 et 423), la doctrine du n° 916 (t. 3, p. 49), la fin du n° 920 (t 3, p. 50) sur les dispositions nécessaires à l'union ; l'art. 11 presque entier, sauf les références et les résumés de saint Thomas (t. 3, p. 32-35) sur l'union active et passive, sur l'union sobre et l' « unio ebria » ; et aussi avec les mêmes réserves l'art. 12 sur l'aspiration à l'union (t. 3, p. 43-46).

L'oraison d'union (d. 2 a. 1-4).

Toute la seconde partie de l'article 1 (n° 1020-1027) sauf encore les résumés de S. Thomas (v. g. n°s 1022 et 1025) est extraite littéralement (P. t. 3, p. 59, 61-62, 64 et 71-75) ; de même tous les énoncés doctrinaux de l'art. 2 (t. 3, p. 112), les n°s 1035-1036 en entier (t. 3, p. 113-114) ; tous les énoncés doctrinaux de l'art. 3 (t. 3, p. 115 et 118) ; de même pour l'art. 4 (t. 3, p. 282, 285, 286, 292, 297-298, 305-306).

Le mariage spirituel (d. 2 a. 6).

C'est de Philippe qu'est venue à Vallgornera la citation de sainte Thérèse du n° 1091 (P. t. 3, p. 66 67).

L'oraison de recueillement (d. 2 a. 15).

Philippe fournit une partie du n° 1167 (t. 3, p. 80), tout le n° 1168 (t. 3, p. 81), la seconde partie du n° 1171 (t. 3, p. 83), le n° 1177 en entier (t. 3, p. 83).

L'oraison de repos (d. 2 a. 16).

De Philippe encore la seconde partie du n° 1178 (t. 3, p. 84), l'énoncé doctrinal du n° 1179 (t. 3, p. 85), et sauf un résumé de saint Thomas de quelques lignes (n° 1188) les n°s 1183-1191 en entier (t. 3, p. 84-89).

L'oratio raptus (a. 17).

Toute la seconde partie de l'article (n° 1205-1214 est un emprunt textuel (P. t. 3, p. 90, 94, 122, 126).

L'oratio impulsus (a. 18).

Sauf des résumés assez étendus de saint Thomas, toute la partie doctrinale vient de Philippe, et en entier les n°s 1220, 1222-1223, 1231-1232 (t. 3, p. 98-102, 118 à 122).

L'appendice, plus sobre en fait de citations de Philippe, en a cependant quelques-unes : les n°s 252 255 en entier sur les mouvements circulaire, droit et oblique de la contemplation (P. t. 2, p. 65-67) ; l'énoncé doctrinal du n° 329 sur les dispositions nécessaire à l'union (P. t. 3, p. 48) ; le n° 386 presque entier sur la foi héroïque (P. t. 3, p. 134) et le n° 389 (p. 139) ; le n° 363 sauf les trois dernières lignes sur l'espérance héroïque (P. t. 3, p. 141) ; la 1re ligne du n° 396 et le n° 398, sauf la référence à S. Thomas (P. t. 3. p. 149-150) ; le n° 401 sur la chasteté héroïque (P. t. 3, p. 232-233) ; le

n° 403 sur les degrés d'humilité (P. t. 3, p. 178 et 182) sauf les deux dernières lignes qui résument saint Thomas ; le n° 406 sur la miséricorde (P. t. 3, p. 271) ; le n° 410 sur l'obéissance héroïque (P. t. 3, p. 186) ; le n° 416 sur la vertu de religion (P. t. 3, p. 164-165).

3) La nature des emprunts

Ces détails auront paru sans doute un peu fastidieux aux lecteurs. Mais ils ont l'avantage de bien souligner l'importance et la nature des emprunts. Philippe de la Très Sainte Trinité est le maître principal de Vallgornera. C'est de lui que vient presque toute la doctrine. Vallgornera suit pas à pas la *Summa Theologiae Mysticae* et c'est l'enseignement de Philippe qui forme la trame de la *Theologia Mystica D. Thomae*. Ce qu'il y a de plus caractéristique appartient au carme. Vallgornera lui doit aussi en grande partie son érudition. Car bien des citations qui se trouvaient dans Philippe sont passées chez lui. C'est dans Philippe en particulier que Vallgornera a lu les auteurs carmes. C'est d'après lui qu'il les cite, sans jamais d'ailleurs les nommer, sauf quelques exceptions faites en faveur de sainte Thérèse. Passe pour Pythagore qui n'a que de lointaines relations avec le Carmel (32), mais Jean de Jésus-Marie n'aura pas même l'honneur d'une référence, bien que plusieurs lignes de sa biographie, lue dans Philippe de la Trinité, soient intégrées dans le n° 806 et que sa prose, puisée à la même source remplisse les n°s 823, 824, 825, 1053, 1082, évidemment moins l'avertissement que nous lisons dans le carme : « juxta expositionem V. P. N. Joannis a J. M. » Même silence sur saint Jean de la Croix dont le nom se trouve remplacé par « aliqui viri spirituales » (n° 104). Du même Docteur on pourra lire aux n°s 465-467, « les trois signes de la purification passive de la partie sensitive » empruntés mot à mot au même intermédiaire, sauf ici aussi la référence au premier livre de la *Nuit obscure*, ch. 19, que nous lisons chez le carme.

Sainte Thérèse aurait-elle trouvé un peu plus grâce aux yeux de Vallgornera ? 4 ou 5 numéros retiennent, en effet, le nom de la Sainte (713, 873, 890...), mais beaucoup plus le taisent ou le remplacent par « alii » (n° 1173), « aliqui mystici » (n° 714), suppriment « ut testatur S. M. N. Theresia » (n° 55), « ut ait » (n° 1134), « advertit » (n° 1025), « admonet » (n° 1179), « monita tradit » (n° 1185-1187), « disserit » (n° 1028)... Notons le n° 1026 : « Ex quo concluditur (Vallg. omet : « et concludit S. M. N. Theresia ») quod saepius... »

(32) Pythagoras qui in nostro Monte Carmelo a sanctis illis Patribus sapientiam suam didicisse scribitur ». (Phil. Trin., t. 2, p. 2. tr. 1, disc. 2, art. 1), Vallgornera (n° 505) le fait disparaître de la liste des philosophes « nobiliores », adonnés à la contemplation de Dieu.

Nous aimons bien saint Louis Bertrand et plus encore saint Thomas, mais nous trouvons un peu cruel de substituer le nom du premier à celui de la Séraphique Mère, dans un texte entièrement emprunté à un de ses fils : « Puta si quis prius corporaliter vidit sanctam Matrem Theresiam (Vallg. : « B. Ludovicum Bertrandum », n° 709) adhuc in carne mortali viventem... », et d'arrêter à saint Thomas une citation qui englobait dans un même éloge les deux saints : « Paucissimi inveniuntur qui carnis stimulos non patiantur... Legimus de Sto Thoma Aquinate (Phil. Trin. continue : « idem de S. M. N. Theresia scriptum habemus... ») Vallg. saute la phrase et reprend le texte du carme : « Plures sunt... » (n° 477).

Une fois cependant nous avons été étonnés et ravis devant une page émaillée de scrupuleuses précisions : (n° 1020) « de hac oratione unionis loquitur Theresia... (n° 1021) Affirmat eadem Sancta... declaravit..., advertit Sancta..., aliud dat consilium... Haec illa ». Remords vite étouffé.

4. — Joseph de Jésus-Marie Quiroga

Nous serons plus brefs sur le compte de Joseph de Jésus-Marie, un autre carme, désigné souvent par son nom de famille parce qu'il était le neveu du cardinal Quiroga. Le R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine le notait récemment : « Le dominicain Vallgornera, dans sa *Mystica Theologia* dépend non seulement du P. Philippe de la Très Sainte Trinité, mais encore de Quiroga (33) ».

Joseph de Jésus-Marie (1553-1626) est, lui aussi, un des bons théoriciens de la mystique carmélitaine et il fut un des meilleurs défenseurs des doctrines de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Beaucoup de ses œuvres sont encore inédites. Mais au moment où Vallgornera travaillait à sa *Theologia Mystica*, deux de ses ouvrages avaient été publiés : *Subida del alma a Dios que aspira a la divina union*, Madrid, 1656, et *Entrada del alma al Paradyso Espiritual*, Madrid, 1659. Un des traits qui ont dû particulièrement frapper Vallgornera, c'est l'usage qu'il fait perpétuellement de S. Thomas. « Il développe si fidèlement la doctrine du Docteur Angélique, qu'en lisant ses écrits, on semble entendre S. Thomas lui-même (34) ». Vallgornera lui prendra plus d'une référence.

Il est manifeste que Vallgornera a lu les deux ouvrages de Joseph de Jésus-Marie, qu'il les a entre les mains. Mais s'il s'en inspire (il

(33) *Ecole thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Bruxelles, 1936, p. 166.

(34) Anastase de Saint-Paul, art. *Joseph de Jésus-Marie*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, 1924, col, 1523.

n'est pas difficile d'en donner des preuves), s'il leur prend la doctrine, il ne paraît pas qu'il les copie de façon massive.

C'est à propos de la contemplation acquise dont il a été un des principaux défenseurs avec Thomas de Jésus que Quiroga expliquait le titre de son premier livre « La montée de l'âme », *Subida del Alma*, l. 1 ch. 19, n° 5, par l'ascension faite par Moyse du mont Sinaï et les paroles de l'Exode, ch. 24 : « Ascende in montem » : « Dans ces paroles et dans la montée intérieure du grand prophète sur le mont Sinaï pour parler et traiter avec Dieu est figurée et représentée, dit saint Denys, la montée de l'âme contemplative pour parler et traiter avec Dieu sur la montagne de la contemplation et comment pour arriver à l'endroit où Dieu parle et enseigne les âmes bien disposées, il faut se séparer de toutes les choses créées, les choses intellectuelles comme les choses sensibles, entrer dans les ténèbres mystiques de la connaissance simple de foi, au-dedans de laquelle se tient la gloire de Dieu, et la lumière qui doit nous unir à lui ». Celui qui rapprochera de ce passage le n° 529 de la *Theologia Mystica*, q. 3 d. 1 a. 5, n'aura aucune peine à reconnaître que Vallgornera ait sous les yeux Joseph de Jésus-Marie : « In ista contemplatione mediante lumine fidei, anima contemplativa ascendit in montem, sicut fecit Moyses, ut dicitur, *Exodi* XXIV : Ascende in montem... ».

Quand Vallgornera (q. 4, d. 1, a 7, n° 887) écrit : Anima in isto statu unionis habitualis introducitur ad paradisum spiritualem », il pense évidemment au 2e ouvrage de Joseph de Jésus-Marie : « L'entrée de l'âme dans le paradis spirituel », *Entrada del alma al Paradyso espiritual*. Car cette introduction de l'âme dans le paradis spirituel par l'union habituelle est décrite dans l'ouvrage du carme, l. 3, surtout ch. 1-10. Il suffit pour s'en rendre compte de donner les titres du ch. 1 : « De l'état d'union habituelle, où l'âme est introduite dans le Paradis spirituel qui est au-dedans d'elle-même » et du ch. 3 : « Comment dans l'état d'union habituelle, l'âme est introduite dans le Paradis spirituel où Dieu fait en elle sa résidence (35) ».

Par ces deux textes très courts mais caractéristiques de Quiroga, auxquels se réfère sans nul doute Vallgornera, nous pourrions presque conclure que Quiroga a été, sur deux points qui lui tenaient à cœur et qu'il a spécialement développés, la contemplation acquise « mediante lumine fidei » et l'union habituelle, une des *sources* de la *Theologia Mystica D. Thomae*.

La comparaison des textes complets rend cette conclusion certaine. La doctrine de Vallgornera sur la contemplation acquise « mediante lumine fidei » est bien celle de Quiroga. Certains détails sont certainement empruntés, ainsi cette phrase : « Et ideo quantum ad statum viae ponitur cordis munditia non solum a passionum illecebris... sed etiam ab erroribus, et phantasmatibus et spiritualibus formis, a quibus omnibus debet abscedere, ut docet Dionysius lib. de

(35) La version italienne du P. Luc François de S. Benoît dit : « sa résistance », « la sua resistenza ». Venezia, 1681, p. 279. C'est une faute d'impression, il faut lire « residenza ».

Mystica theologia ». Ces mots de Vallgornera sur le dépouillement nécessaire à la contemplation acquise, n° 521 fin, viennent de Quiroga. *Subida*..., l. 1, c. 21, n° 5. Le détail même que nous avons omis dans la phrase que nous venons de citer : « quam munditiam donum intellectus non facit sed praesupponitur per vitam activam perfectam » semble supposer que pour Vallgornera, comme pour Quiroga les dons agissent dans la contemplation acquise. Et nous savons que c'était une doctrine caractéristique de Quiroga, qui admettait deux modes d'action des dons, le mode ordinaire, dans la contemplation acquise, et le mode supra humain qui est propre à la contemplation infuse (36).

Le n° 527 de Vallgornera, affirme que cette contemplation acquise au moyen de la lumière de foi remplit exactement toutes les conditions de la prière, fixées par Notre-Seigneur, Matth. VI : « Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum... » Il est évidemment inspiré par le ch. 24 du l. 1 de la *Subida*... « que cette contemplation a été exercée et conseillée par les saints, qu'elle a été enseignée par le Christ Notre-Seigneur et les apôtres » où est expliqué le même texte (n° 1) ; il en est de même du n° 528, où Vallgornera affirme la même chose de la parole de N. S, à la Samaritaine : « Sed venit hora et nunc est quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate (*Subida*..., ibid, n° 2).

Ces détails suffisent pour montrer que, sur la contemplation acquise au moyen de la lumière de foi, Vallgornera (n° 517-527) dépend étroitement de Quiroga qui avait été le premier à l'exposer (37).

Mais si Vallgornera prend à Quiroga des chefs de développement, des idées maîtresses, il ne lui a pas fait, ce semble, d'emprunts massifs. Nous ferions également les mêmes constatations pour ce qui regarde l'union habituelle de l'âme contemplative avec Dieu (n° 882-885 et n° 887). Vallgornera plus didactique et plus sobre, prend les éléments essentiels des quelques numéros qu'il donnera à l'union habituelle aux dix chapitres très développés et très amples dans lesquels Quiroga expose longuement sa doctrine, avec de nombreuses citations des grands théologiens, saint Thomas, saint Bonaventure, voire même Suarez et les grands mystiques carmélitains : sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Vallgornera semble uniquement commenter des textes de saint Thomas, mais l'intéressant est ici que c'est Quiroga qui lui fournit, en même temps que les idées principales à expliquer, les textes fondamentaux à interpréter.

Tous les éléments de la définition bien connue du n° 885 : « Unio habitualis nihil est quam gratia habitualis perfectissima multum ra-

(36) Voir sur cette distinction Crisogono de Jesus Sacramentado, O. C. D., L'*Ecole mystique carmélitaine*, ch. 8, trad. française, Paris-Lyon, 1934, p. 168-171. Cf. *Subida*. l. I, ch. 21, 22, 25, 26, .. et aussi l'opuscule publié par le P. Gérard de S. Jean de la Croix en appendice aux œuvres de S. Jean de la Croix : *Don que tuvo S. Juan de la Cruz para guiar les almas a Dios*.

(37) Crisogono de Jesus Sacramentado, *Compendio de ascética y mystica*, Avila, 1933, p. 325.

dicata in anima et data per modum permanentis mediante qua anima transformatur in Deum in se secundum esse personale », se retrouvent dans l'*Entrada*.., l. 3, c. 2. Mais Vallgornera a eu le mérite de les rassembler, de les serrer, de les synthétiser. Nous n'avons plus affaire au copiste qui transcrit de longs passages, mais au théologien qui repense la doctrine et l'exprime en formules brèves, forgées au besoin avec les expressions d'autrui.

La différence entre l'union réelle et l'union affective expliquée par S. Thomas, 1ᵃ 2ᵃᵉ, q. 28, art. 1, du nº 884, se retrouve elle aussi dans le même chapitre 2 du 3ᵉ livre de *l'Entrada*. Ici encore Quiroga, se référant à saint Thomas, suggère le développement du nº 883 sur le caractère permanent de l'amour dans l'union habituelle. Mais c'est Vallgornera qui fournit la référence exacte à l'*Opuscule 61*, comme il avait fourni la référence exacte du texte précédent.

La phrase du nº 884 : « Igitur, quando gratia habitualis intensissime inest subjecto, nimirum in anima et veluti penetratur ab ipsa, regeneratur ipsa anima in naturam divinam » est à peu près telle quelle dans le même chapitre 2 de Quiroga.

L'article 9 (q. 4, d. 1) sur les privilèges dont l'âme jouit dans l'union parfaite se rattache étroitement à Joseph de Jésus-Marie. Quelques-uns des énoncés doctrinaux lui sont empruntés et suivent à peu près l'ordre des chapitres du 3ᵉ livre de l'*Entrada* : comparer v. g. le nº 893 avec le début du ch. 7. Le passage essentiel : « [Adam] movebatur a Deo in suis operationibus tam vitae contemplativae quam activae » est transcrit de Quiroga. De même les énoncés suivants : « Anima in isto statu unionis habitualis singulariter movetur a Spiritu Sancto » (V. nº 894. Cf. le titre du ch. 7 du 3ᵉ l. de l'*Entrada*) ; « animae contemplativae ad Deum tranformatae, in unione habituali et actuali fruitiva in eodem tempore possunt exercere utramque vitam contemplativam et activam » (V. nº 895 = titre du ch. 8 de l'*Entrada*, l. 3) ; le début du nº 896 affirmant que « dans cette union fruitive habituelle et actuelle l'âme dès cette vie participe de quelque manière à l'état de la céleste patrie » est le titre même du ch. 11 de l'*Entrada* ; tout le début du nº 899 (l'affirmation que « l'âme transformée en Dieu peut être appelée royaume de Dieu » et les deux textes scripturaires qui le fondent) est une transcription du ch. 12. L'énoncé doctrinal du nº 900 : « L'âme dans cette union jouit vraiment du repos » a son équivalent au ch. 12.

Les citations se bornent à une ligne ou deux, mais c'est toujours l'idée saillante qui est empruntée.

Mentionnons, sans y insister, les deux points suivants :

La définition de la dévotion donnée par Vallgornera (nº 944) : « Voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum » se trouve dans l'*Entrada*..., l. 1, ch. 14.

Les deux auteurs (V. nº 1054 et Q. *Entrada*..., l. 3, c. 6) appliquent au mariage spirituel la parole de saint Paul : « Sacramentum hoc magnum est... » Mais ces deux derniers rapprochements ne permettraient pas de conclure à un emprunt. Car la définition de la dévotion est à peu près celle de S. Thomas (cf. V. nº 295) où chacun des deux auteurs a pu la puiser pour son compte personnel. Et l'em-

ploi du texte de S. Paul était classique déjà pour l'explication du mariage spirituel.

Nous serons plus heureux sans doute en comparant ce que les deux auteurs disent de la méditation (V. q. 2, d. 6 et *Subida del alma*, l. 1, ch. 2 et suiv.). Car la *Subida* est surtout un traité d'oraison et s'étend longuement sur les diverses formes de la prière mentale. L'art. 2 « Meditatio est primus gradus vitae contemplativae et ordinate non possumus sine illa ascendere ad contemplationem », a son correspondant dans le ch. 2, malgré la différence des titres et l'on retrouvera dans le chapitre de la *Subida* certaines idées que Vallgornera a pu lui emprunter, à savoir que la méditation est propre aux commençants et à la voie purgative et qu'il faut normalement commencer par la méditation des choses sensibles et corporelles (nº 297). L'idée est cependant si commune que Vallgornera aurait pu la prendre à n'importe quel auteur spirituel.

Voici qui est plus probant. L'art. 6 : « Ex discursu imaginario nos debemus transferre ad ponderationem rei meditatae » semble inspiré par le titre du ch. 4 : « Que pour tirer profit de la méditation, l'âme doit se reposer dans la considération des choses méditées ». Les premières lignes de l'article (nº 312) affirment que « dans toute connaissance humaine se trouvent deux éléments : la représentation des choses par les images et les espèces, et le jugement ou considération des choses représentées, et que le principal et celui qui donne sa perfection à la connaissance est le jugement » est emprunté au ch. 3 de Quiroga, nº 1.

Les quatre textes cités dans ce nº 315 se retrouvent exactement dans le même ordre au début du ch 4.

L'idée centrale du nº 318 : « Postquam anima fecit judicium de rebus meditatis, debet disponi ut lux divina imprimat melius judicium » est la transcription du titre du ch. 5. Le texte de S. Thomas, in III, d. 26, la citation de Richard de S. Victor que « la bonne méditation doit avoir pour fin la contemplation » sont tirés du ch. 5.

Le titre de l'art. 7 : « Mysteria humanitatis Christi sunt principalis materia circa quam debet versari meditatio » reproduit presque textuellement le titre du ch. 6 : « que les mytères de la vie et de la Passion du Christ Notre-Seigneur, doivent être les moyens les plus ordinaires de notre méditation ». C'est par l'interprétation du même texte de S. Thomas 2ª 2ªᵉ, q. 83, art. 3 ad 2, que le chapitre et l'article commencent.

L'article 9 sur la mortification des passions par la méditation s'inspire en partie du ch. 12.

De Quiroga aussi vient l'insistance sur l'union à Dieu par la foi, sur la nécessité de l'illustration divine pour une considération plus profonde des choses méditées, et la nécessité pour se disposer à cette illustration divine de cesser l'opération active naturelle (V. art. 12 et *Subida* l. 1, c. 5). La pensée de Quiroga est adoptée, il n'est pas cité (38).

(38) Ce rapprochement est fourni par Antoine du S. E. qui adopte pour le titre de la sect. 15, tr. 2, d. 8, le titre même de l'art. 12 de Vallgornera, mais se réfère à Joseph de Jésus-Marie.

Nous sommes persuadés que le titre de l'art. 13 de la même dispute : « Auctores mystici cum proprietate vocant operationem passivam quae movetur ab illuminatione et ab influentia divina (39) » a été inspiré par le même ch, 5 du l. 1 de la *Subida* où Quiroga, d'ailleurs d'après S. Thomas, opposait l'opération active « où l'homme est mû par sa propre opération » et l'opération passive « mue par Dieu » (cf. l. 1, c. 33, n. 2). Plusieurs numéros de l'art. 14 s'inspirent eux aussi de la *Subida*, v. g. n° 361, lorsque Vallgornera affirme que « l'âme doit se reposer dans la considération de la chose méditée », il ne fait que transcrire le titre du ch. 4 du liv. 1. De même pour le repos de la contemplation simple, il s'inspire de Quiroga (*Subida*, l. 1, c. 33). Le n° 363 sur le moment où se fait l'illustration divine s'appuie sur le ch. 5 du l. 1 dont il a déjà été question plus haut.

5. — Alvarez de Paz

Une autre source de Vallgornera que personne jusqu'ici, semble-t-il, n'a encore signalée, ce sont les œuvres spirituelles de Jacques Alvarez de Paz. Ce jésuite espagnol né en 1560 et dont presque toute la vie religieuse s'est passée au Pérou (il y est envoyé dès 1584 et il y meurt le 17 janvier 1620) est un des grands spirituels de son temps. Les multiples emprunts que va lui faire Vallgornera (près de 175 citations) sont une preuve de l'estime peu commune que lui témoignait l'auteur de la *Theologia Mystica D. Thomae*.

Celui-ci, fidèle à la consigne qu'il s'est imposée à l'égard de ses principaux fournisseurs de textes, ne l'a nommé nulle part, mais on ne saurait douter qu'il le considérât comme un des maîtres, tant il lui a fait confiance.

Les œuvres spirituelles d'Alvarez de Paz renferment trois ouvrages :

1° *De vita spirituali ejusque perfectione* libri V, t. 1 de l'édition in-folio, Lyon, 1607, 1611, 1621 ; Mayence 1614 ; t. 1 et 2 de l'édition Vivés, Paris, 1875.

2° *De exterminatione mali et promotione boni* libri V, t. 2 de l'édit. in-folio, Lyon, 1613, 1623, 1633 ; Mayence, 1614 ; t. 3 et 4 de l'édition Vivès, 1875.

3° *De inquisitione pacis sive de studio orationis* (titre emprunté à Richard de S. Victor) libri V, t. 3 de l'édit. in-folio, Lyon, 1617, 1623 ; Mayence, 1619 ; t. 5 et 6 de l'édition Vivès, 1876.

Nous nous réfèrons à l'édition Vivès, Paris, 1875-1876 en indiquant le tome et la page : mais nous donnerons aussi la référence complète pour le livre, la partie et le chapitre, de façon à permettre de retrouver facilement les passages cités, dans les éditions anciennes.

Les trois ouvrages forment un tout. Le premier s'occupe de la perfection et de la vie spirituelle en général ou, comme le dit le sous-

(39) Antoine du S. E., qui résume habituellement Philippe de la Très Sainte Trinité, a repris, avec beaucoup d'autres, ce titre à Vallgornera (*ibid.*, sect. 16).

titre, de la fin de la vie religieuse. La matière de ces cinq livres est exactement déterminée : 1. Ce qui excite les religieux à embrasser la vie spirituelle ; 2. Les parties de la vie spirituelle. Ce qu'elle est. Ses degrés ; 3. La nature de la perfection ; 4. L'admirable dignité de la perfection ; 5. Comment exciter le désir de la perfection.

Le titre du 2e ouvrage indique assez clairement son objet : 1, La fuite des péchés, l'extermination des vices et la victoire sur les tentations ; 2. De la mortification et de l'abnégation ; 3. De l'acquisition des vertus ; 4. Du fondement des vertus et de l'humilité ; 5. Des trois vertus de religion.

Il en est de même du 3e : 1. De la prière mentale et vocale ; 2. Ce qui précède. accompagne et suit l'oraison mentale ; 3. De la nature de l'oraison mentale ; 4. De affectibus orationis mentalis ; 5. De la contemplation parfaite.

Alvarez de Paz, tout en s'appuyant très fréquemment sur saint Thomas et les docteurs scolastiques, ne conçoit pas son livre à la façon de Philippe de la T. S. Trinité. Il a gardé la forme plus ample, plus imagée, plus affective des anciens spirituels.

Vallgornera a été séduit davantage par la forme de Philippe de la Très Sainte Trinité. Il apparaît qu'il a voulu faire sa *Theologia Mystica D. Thomae* sur le modèle de la *Summa Theologiae Mysticae.* Mais cela ne l'a point empêché d'admirer ce qu'il y avait de pratique, d'expérimental, de concret en même temps que de littéraire dans l'ouvrage d'Alvarez de Paz. Il se laisse prendre, si l'on peut dire, à la richesse de son expérience, mais aussi à sa façon intéressante et modérée de l'exprimer,

Les emprunts faits par Vallgornera à Alvarez de Paz n'ont pas le caractère massif des emprunts faits à Jean de Saint-Thomas, ou même le caractère continu de ceux faits à Philippe de la Très Sainte Trinité. Si Jean de Saint-Thomas peut être considéré comme le maître de philosophie, maître incontesté, Philippe de la Trinité comme le théoricien principal de la doctrine spirituelle, Alvarez de Paz apparaîtra plutôt comme le maître pratique qui apporte à Vallgornera des expériences et des faits.

Des emprunts d'un seul tenant qui lui sont faits, les plus longs ne dépassent guère un article. Mais il y en a quelques-uns de cette étendue.

1) Alvarez de Paz fournit des titres et des chefs de développement.

Comme Alvarez a fourni quelques titres à Vallgornera, il a influé sur son plan. V. g. q. 2, d. 1, a, 4 : « Les commençants doivent éviter les péchés véniels » est inspiré d'Alvarez de Paz et emprunté à plusieurs de ses chapitres sur la fuite des péchés véniels (l. 1, p. 1, c. 10 et 11 ; Vivès, t. 3, p. 62-72, et c. 15, Vivès, t. 3, p. 91 sur un triple genre de péchés véniels). Vallgornera lui emprunte la réponse à un

cas pratique. Que faut-il faire quand la grâce de la contemplation est enlevée ? (titre du ch. 12, l. 5, p. 2, Vivès, t. 6, p. 530, qui devient le titre de V. q. 3, d. 3, a. 5). Vallgornera a pris à Alvarez tout ce qui lui a paru expressif (Vivès, p. 530-533) accrochant, comme il le fait sans cesse, des références et des résumés de S. Thomas à la prose directrice d'Alvarez.

Un autre titre q. 4, d. 1, a. 16 : « De praesentia Christi Dei et hominis » est emprunté à Alvarez de Paz l. 2, p. 1, c. 10, Vivès, t. 5, p. 331-6. De même, le titre de l'art. 17 de la même disputatio « De praesentia Dei per corporis imagines » (Vivès, t. 5, p. 335).

2) Les emprunts importants.

C'est Alvarez de Paz qui est surtout consulté pour la rédaction de la dernière *disputatio* « sur la dignité de la perfection » (q. 4, d. 3). Le titre est sans nul doute inspiré par le titre du 4e livre d'Alvarez (Vivès, t. 2) : « De l'admirable dignité de la perfection ». Lui aussi exalte la dignité de la perfection d'après les noms qu'elle porte dans l'Ecriture (c. 1). Le titre de l'article 2 : « La perfection de la vie spirituelle est comparée à la perle », et tout son contenu sont inspirés par le c. 3 d'Alvarez : « La perfection est appelée la perle, pour l'achat de laquelle sont vendus tous nos biens ».

Le titre de l'article 3 est celui-même du c. 4 d'Alvarez : c'est la perfection comparée à un trésor...

Le titre de l'article 4 « La perfection est appelée montagne et royaume de Dieu » combine les titres des ch. 5 et 6 d'Alvarez. Le titre même du 1er article : « L'homme parfait est celui qui possède la vraie sagesse » répond lui aussi à une pensée ordinaire d'Alvarez qui écrit : « Bernardus sapientiam definiens, virum etiam perfectum definit » (l. 4. p. 2, c. 10).

Il est très facile de citer dans ces 4 articles qui ne doivent rien ni à Philippe de la Très Sainte Trinité ni à Jean de Saint-Thomas, de nombreux emprunts textuels à Alvarez (V. n° 1239 = A. Vivès, t. 2, p. 12 et 15 ; V. n° 1241-1242 = A. ibid, p. 190-191, etc.).

Dans les additions de 1665 qui sont groupées dans l'appendice des éditions du P. Berthier, on peut signaler deux emprunts importants à Alvarez de Paz.

C'est d'abord ce qui a trait à la mortification (App. n° 142-180). Déjà dans l'édition de 1662, Vallgornera avait (n° 62) emprunté à Alvarez de Paz quelques-uns des effets les plus remarquables de la mortification : l'extinction des défauts, la victoire sur les tentations, l'acquisition des vertus, l'obtention des dons d'oraison. Dans l'appendice, Alvarez de Paz fournira surtout des chefs de développement sur la nature de la mortification, sur les noms qui lui sont donnés, sur son utilité, sur ses deux aspects extérieur et intérieur, sur la discrétion nécessaire à la mortification des sens. On peut dire que toutes les idées saillantes viennent de lui : elles sont placées en tête des numéros comme pour servir d'amorce aux références et aux résumés de saint Thomas qui les appuieront.

L'autre emprunt important de l'appendice, c'est le long développement sur l'examen de conscience (App. nos 205 220). Nous y reviendrons plus loin en caractérisant les procédés de Vallgornera.

LES EMPRUNTS DE VALLGORNERA A ALVAREZ DE PAZ

Ad lect. XXIV	III. 312, l. 2, prooem.
XXV	VI. 385, l. 5, prooem.
XXVI	V. 356, l. 2, p. 2, introd.
q. 1, a. 6, nº 26-27	VI. 609 a et b, l. 5, p. 3, c. 13
q. 2, d. 1, a. 1, nº 62[2]	III. 355 b, l. 2, p. 2, c. 8
	360 b, — c. 9
	365 a, — c. 10
	370 b, — c. 11
a. 2, nº 68	I. 231, l. 2, p. 1, c. 9
nº 69	V. 208, l. 1, p. 3, c. 8
nº 70	VI. 310-311, l. 4, p. 3, c. 10
a. 3, nº 76[2]	III. 19 b, l. 1, p. 1, c. 3
nº 79[2]	III. 47 b, l. 1, p. 1, c. 7
	45 b, —
	45 a, —
a. 4, nº 91[2]	III. 63, l. 1. p. 1, c. 10
	65 a, —
	67 a, —
nº 92[2]	69 a, — c. 11
nº 93	91 a, — c. 15
nº 94	
nº 95	60 b, — c. 9
a. 6, nº 117	VI. 295, l. 4, p. 3, c. 6
118[1]	
d. 2, a. 1, nº 122[2]	III. 414, l. 2, p. 2, c. 2
123[2]	416, —
124[2]	417 b —
	418[a] —

q. 2, d. 4, a. 4, nº 198	III. 550 b, l. 2, p. 3, c. 10
nº 201	554 b, —
d. 5, nº 206	532 b, — c. 7
nº 210	533 —
	538-541 — c. 8
d. 5, a. 2, nº 228	V. 323, l. 2, p. 1, c. 8
nº 238	VI. 341 b, l. 4, p. 3, c. 13
	339 a, —
d. 6, a. 15, nº 367	V. 251 b, l. 1, p. 3, c. 20
	255 b, — c. 21
	263 — c. 25
	266 — c. 27
a. 16, nº 369	II. 356, l. 5, p. 1, c. 12
	V. 302 a, l. 2, p. 1, c. 4
nº 370	II. 359 a, l. 5, p. 2. c. 12
	360 a, —
d. 7, a. 5, nº 399	I. 545 b, l. 3, p. 2, c. 15
400	III. 50 b, l. 1, p. 1, c. 8
d. 8, a. 2, nº 445-446	V. 499 b, l. 2, p. 3, c. 5
a. 3, nº 448	499 a, l. 2, p. 3, c. 5
nº 449 451	500 a, —
	500 b, —
nº 454-455	510 b, — c. 6
	511 —
q, 3, d. 1, a. 1, nº 488[2]	II. 347 a, l. 5, p. 1, c. 10
489	347 —
	346 —
490	504 b, l. 5, p. 3, c. 34
d. 3, a. 3, nº 609[2]	VI. 536 a, l. 5, p. 2, c. 13
a. 5, nº 614	VI. 530 — c. 12, titre
616	
617	531 —
	398, l. 5, p. 1, app. 1, c. 34
618	VI. 532 b, l. 5, p. 2, c. 12
619	533[2] —
620	531 a —
d. 4, a. 2, nº 656	500 b — c. 4

q. 4, d. 1, a. 15, nº 956	VI. 411-413, l. 5, p. 1, a. 2, c. 2
961	417 — c. 2
962	418 —
963	418-419 —
964	421 — c. 3
967	427 — c. 4
969	422 — c. 3
a. 16, nº 971	V. 331, l. 2, p. 1, c. 10
a. 17, nº 991	335 —
999	335-336 —
a. 18, nº 1008	444-445, l. 2, p. 2, c. 15
1009-1012	453-454 — c. 17
d. 2, a. 1, nº 1013-1014-1015	562, l. 3, prooem.
1018	565, l. 1, p. 3, introd.
1019	566
a. 6, nº 1081	II. 73, l. 4, p. 1, c. 9
a. 7, nº 1099	VI. 528 b, l. 5, p. 2, c. 11
a. 11, nº 1127	385 b, l. 5, prooem.
1128	386 b, —
1129	389 b, —
1130	390 —
1131	482, l. 5, p. 2, c. 1
1132	485-486 —
a. 14, nº 1152	I. 287 a, l. 2, p. 3, c. 21
1154	287 b
1155	288 a
1156	288 b
1157	291 a, c. 22
1158	296 a, c. 23
1162	296 b, c. 23
a. 15, nº 1167[1]	VI. 551, l. 5, p. 3, c. 2
1169	555 a, l. 5, p. 3, c. 3
1170	551 b, — c. 2
1172	552 b, —

	419^a l. 2, p. 2, c. 2.
	420 a —
a. 2, nº 129	423b — c. 3
nº 130	422^a —
nº 132	424^a —
	425 a —
	427 a —
	428 a —
a. 3, nº 135^1	434 a — c. 4
a. 4, nº 147	437 a — c. 5
a. 5, nº 148^1	
nº 154^2	444 — c. 6
	444 b —
d. 3, a. 2, nº 163	
	V. 398 b, l. 2, p. 2, c. 7
a. 3, nº 165	
nº 166	III. 570^a, l. 2, p. 3, c. 14
	571 —
nº 167	574^a —
nº 168	574b — c. 15
	575^a —
	576^a —

	501 b — c. 4
a. 3, nº 664	501 b —
a. 5, nº 671	618 a, l. 5, p. 3, c. 15
d. 5, a. 1, nº 693-699	590 a-592 — c. 10
	595 a — c. 11
a. 2, nº 700	593 b —
702	594 b —
705	597 b —
a. 8, nº 750-751	569-570 — c. 6
q. 4, d. 1, a. 1 nº 835	I. 504, l. 3, p. 1, c. 9
839	525 a, l. 3, p. 2, c. 12
a. 5, nº 873	VI. 562 b, l. 5, p. 3, c. 5
877	565 —
a. 8, nº 888-889	564 a —
a. 10, nº 911	V. 499 a, l. 2, p. 3, c. 5
	506 a — c. 6
	511b — c. 7
a. 14, nº 954	482, l. 2, p. 3, c. 1

1173	554 — c. 3
1174	555 a, —
1175	555 b, —
1176	556 b, —
a. 16, nº 1178	558 — c. 4
1180	559 —
1181	558 —
1182	559 —
a. 17, nº 1202	577 b, — c. 8
1203	579 b, —
1204	581 b, — c. 9
d. 3, a. 1, nº 1237	II. 9 b, l. 4, p. 1, c. 1
1238	
1239	12 b, —
	15 b, —
1241	190 b, l. 4, p. 3, c. 25
1242	191 a, —
a. 2, nº 1244-1249	24^1-30 a, l. 4, p. 1, c. 3
a. 3, nº 1250-1255	32-36 —
a. 4, nº 1256-1261	39-45 — c. 5
1264	48 — c. 6
1266	48 b —
nº 1294	VI. 686, prière finale

APPENDICE

nº 24	VI. 193 a, l. 4, p. 2, c. 2
47	II. 427 a, l. 5, p. 2, c. 24
48	427 b, —
100	47 b, l. 4, p. 1, c. 6
101	44 b, — c. 5
	45 a, —
142	III. 329 a, l. 2, p. 1, c. 3
145	329 b, —
147	329 b, —
148	324 b, — c. 2
149	—
150	325 —
151	—
152	—
153	330 —
154	III. 331, l. 2, p. 1, c. 3

nº 155	III. 332-333, l. 2, p. 1, c. 3.
155	461, l. 2, p. 2, c. 9
177	589 b, l. 2, p. 3, c. 18
178	—
179	590 b, —
206	IV. 76, l. 3, p. 5, s. 2, c. 8
207	77 —
208	78 b —
210	80 b —
211	82 a — c. 9
212	84 a —
217-218	III. 819-820, l. 3, p. 2, c. 13
219	796 a — c. 9
	798 a —
220	802-803 — c. 10
224	IV. 90-91, l. 3, p. 5, s. 1, c. 6

nº 225	IV. 91, l. 3, p. 5, sect. 1, c. 6
226-237	92-94 —
235	V. 265, l. 1, p. 3, c. 27
255	VI. 500, l. 5, p. 2, c. 4
260	—
265	502 —
298	389, l. 5, prooem.
	493 b, l. 5, p. 2, c. 3
334	III. 332 a, l. 2, p. 1, c. 3
	420 a, l. 2, p. 2, c. 2
	428 a, — c. 3
	434 a, — c. 4
	432 a, — c. 4
425	VI. 686, prière finale

3) La nature des emprunts faits à Alvarez de Paz.

Le tableau qui précède de toutes les citations d'Alvarez de Paz que nous avons repérées nous dispense d'entrer dans le détail. Il suffit à montrer que Vallgornera avait fréquenté beaucoup les œuvres du jésuite et qu'il les avait perpétuellement à portée de la main. Précisons brièvement par quelques indications ce que Vallgornera est allé surtout chercher chez Alvarez de Paz.

Beaucoup de citations d'auteurs spirituels, du moyen-âge principalement sur lequel le jésuite était fort érudit, lui ont été empruntées. Beaucoup de *descriptions* ascétiques et mystiques de Vallgornera sont des citations textuelles d'Alvarez de Paz : la vie active (n° 1152 sq.), la perfection (n° 1241 sq.), la désolation (n° 449 sq.), la présence de Dieu (n°s 956 à 1012), l'union fruitive (n° 873), l'oraison d'union (n° 1013 sq), de recueillement (n° 1167 sq.), de quiétude (n° 1178 sq.), les extases (n° 1202)...

D'Alvarez de Paz encore dans l'ordre *pratique*, les pages sur les industries pour le temps de la désolation (n°s 614 à 620), d'aridité (n° 454 sq.) pour se garder des illusions pour rester en présence de Dieu (n°s 1009 à 1013)...

Au même jésuite doivent revenir quantité de *comparaisons* : la palme, symbole de la contemplation (n° 1127), la perle, de la perfection (n°s 1244 à 1250), le papillon, image des commençants (n° 69), le greffon, le fer en ignition, l'eau mêlée au vin, images de l'âme unie à Dieu (n° 388) (40)... De tout et de tous Paz tire un profit spirituel : du boulanger (n° 954), du bossu (n° 839), etc. Nous avons la surprise de retrouver dans Vallgornera ces symboles et ces personnages, sans que rien nous avertisse de l'emprunt.

A lui la plupart des *mouvements oratoires et apostoliques* que nous lisons dans la *Mystica Theologia:* « An non...? (n° 1255), Quid... quid...? (n° 757), Millies distrahetur...? millies... (n° 451), Tu autem, o homo Dei... (n° 1009), Ablue me, o Christe Jesu, pretioso sanguine tuo (n° 70), Heu, quam subito...! (n° 338), Luge frater (App. n° 229)... »

Quétif et Echard, les auteurs des *Scriptores Ordinis Predicatorum*, louent Vallgornera pour son style « pro rei materia satis facili et accommodo scolasticaeque Theologiae barbarie, quantum licuit immuni (41) ». Nous pensons que c'est la prose du jésuite égarée dans les pages du dominicain catalan qui mérite surtout ces éloges.

(40) Notons au passage que ce texte de Paz qui remplit intégralement les n°s 888 et 889 est interrompu au début du n° 889, par ce mot de Vallgornera : « Alii alias similitudines adducunt... »

(41) *Theologia Mystica D. Th.*, Praefatiuncula Editoris. p. VIII.

6. — Thomas de Vallgornera

Que reste-t-il donc dans la *Theologia Mystica D. Thomae* pour son rédacteur, Thomas de Vallgornera, si nous enlevons tous les passages empruntés textuellement, toutes les idées prises par lui à Jean de Saint-Thomas, à Philippe de la Très Sainte Trinité, à Quiroga, à Alvarez de Paz ?

Nous n'oserons pas dire que la part de ces auteurs étant bien déterminée, tout le résidu sort de lui. Nous sommes même persuadés qu'un espagnol, beaucoup plus au courant que nous de la spiritualité espagnole, y découvrirait sans peine d'autres emprunts.

Car dans ce résidu même, on peut faire deux parts :

1° Les références, analyses ou résumés de saint Thomas, simples notes dont la rédaction est restée à l'état d'ébauche, où les idées sont juxtaposées, sans liaison entre elles. Tout ceci semble être de Vallgornera.

2° Des passages doctrinaux rédigés de façon plus personnelle, avec des formules frappées, le souci de joindre entre elles les idées, bref, un effort de synthèse. Sur ceux-ci sans doute les critiques trouveront encore à s'exercer. Vallgornera a pris tant de passages caractéristiques à Philippe de la Très Sainte Trinité ou à Alvarez de Paz que lorsqu'on rencontre dans la *Theologia Mystica* une page qui a une allure plus caractérisée, on peut toujours se demander si Vallgornera ne l'a point prise ailleurs.

Dans les 115 citations environ qu'a faites de Vallgornera dans son *Traité de la vie intérieure* le P. Meynard (et à sa suite le P. Gerest qui écrit partout, on ne sait pourquoi, Wallgornera), et ces citations portent surtout sur des énoncés doctrinaux caractéristiques, il y en a plus de 50 qui sont du pur Philippe de la Très Sainte Trinité, 25 qui sont de Philippe de la Très Sainte Trinité mais auxquelles ont été annexées des références et des résumés de S. Thomas, 20 du pur Alvarez de Paz, 1 qui rapporte un texte de Jean de S. Thomas.

Nous mettrons à part, cela va de soi, la Dédicace, la Préface au lecteur, bien que cette dernière renferme elle-même plusieurs citations ou réminiscences de Philippe et d'Alvarez de Paz.

Le mérite qu'on ne saurait refuser à Vallgornera, c'est le discernement dans le choix des citations. Si d'ordinaire, il s'inspire d'un autre, s'il copie souvent, nous devons du moins reconnaître qu'il sait choisir entre les auteurs. Il connaissait les maîtres excellents et n'a pris qu'aux meilleurs. Son livre est une mosaïque : mais l'ouvrier qui a disposé les pierres, savait exactement distinguer celles qui conviennent à son but et les agencer avec habileté. On peut,

avec le R. P. Crisogono lui dénier toute originalité (42) : personne ne dira qu'il a manqué de jugement (43).

II. — Les procédés de Vallgornera

Ils sont simples. Vallgornera ne cherche pas à assimiler ses emprunts, il ne les résume pas ; il les *transcrit* sans plus (44).

Même, et cela lui arrive souvent, quand il abrège, quand il ne prend que les idées saillantes, ce que nous appelons plus haut les énoncés doctrinaux, il les transcrit tels quels, et se contente de laisser tomber certains développements, ce qui peut le faire paraître plus serré et plus concis que ses sources.

Il omet aussi dans les passages qu'il emprunte clandestinement tout ce qui serait de nature à déceler le véritable auteur (45).

1. S'il est difficile parfois de découvrir l'emprunt, c'est que pour former un paragraphe, Vallgornera prend à trois ou quatre reprises quelques lignes de ci de là, sur un développement de plusieurs pages, par exemple le n° 210 est formé de cinq coupures d'Alvarez de Paz ; le n° 886, de trois coupures de Philippe de la Trinité ; le n° 10, de trois coupures de Jean de Saint-Thomas ; le n° 401, de sept coupures du même.

(42) *Compendio de ascética y mística*, Avila, 1933, p. 313.

(43) Notons cependant que les analyses du texte de S. Thomas sont très imparfaitement rédigées. Il procède comme le professeur qui lit tout un passage, qui en énumère à la suite toutes les idées, avant d'insister sur celle qu'il extrait pour servir de preuve à la démonstration qu'il a entamée.

(44) Sans se douter quelquefois que sa copie servile décèle son larcin : un début d'article ne commence pas, en effet par « Licet enim » (n° 369), « voluntas autem propria » (n° 206), « consequenter postea » (n° 876) ; un « primo » (n° 112) suppose un « secundo » qui n'existe que chez Philippe, un « ita » (n° 1242), un « sicut » qu'on peut lire chez Paz...

(45) Vallgornera remplace quelquefois le nom des auteurs par des expressions à dessein indéterminées (n° 117 *Lanspergius* qui est cité par Alvarez de Paz devient « *quidam Doctor* »). Les noms sont parfois supprimés simplement : c'est le cas de tous les auteurs carmes qui se trouvent dans le texte de Philippe de la T. S. Trinité : v. g. n° 806 (Cf. P., t. 2, p. 459) où est supprimé le nom de Jean de Jésus-Marie, de Gerson (n° 879, cf. P., t. 3, p. 11). Il omet des indications très précises qui feraient saillir l'emprunt qu'il veut dissimuler. Ainsi n° 367, dans le début qui est pris à Alvarez de Paz, à propos de la « meditatio per similitudines » il supprime de la phrase qu'il transcrit les mots que je souligne : « *quem modum meditandi commendat Gerson et tradit B. P. N. Ignatius* dum ex meditatione regis terreni regnum Christi aeternum... perscrutamur ». Mais dans ce qu'il a gardé il n'est pas difficile de reconnaître l'allusion à la méditation du Règne, une des plus célèbres du livre des *Exercices*.

Autre manière. Notre auteur bouleverse l'ordre du texte qu'il copie, ou du moins l'ordre des exemples. Voir les nos 122, 130, 298, 875, 876, etc.

D'autres fois, il emprunte la matière d'un numéro à tel livre, et celle du suivant à un autre trés éloigné du premier. Ainsi

le n° 68	est	textuel	dans Paz	(t. 1, l. 2, p. 1, c. 9).
» 69	»	»	»	(t. 5, l. 1, p. 3, c. 8).
» 70	»	»	»	(t. 6, l. 4, p. 3, c. 10).
» 76	»	»	»	(t. 3, l. 1, p. 1, c. 3).
le n° 367	»	»	dans Paz	(t. 5, l. 1, p 3, c. 20).
» 369	»	»	»	(t. 2, l. 5, p. 2, c. 12). et t. 3, l. 2, p. 1, c. 10).
» 370	»	»	»	(t. 2, l. 5, p. 2, c. 12).
» 371	»	»	»	(t. 5, l. 2, P. 1, c. 14).

2. Il y a mieux encore dans ce genre. Vallgornera ne se contente pas de transcrire Jean de Saint-Thomas, Alvarez de Paz ou Philippe de la Trinité ; il les juxtapose, les deux derniers surtout, dans un même article, parfois dans un même numéro. L'exemple suivant, malgré sa longueur, sera instructif : on verra combien fraternellement le carme et le jésuite collaborent (46) à la *Theologia Mystica* du dominicain :

Q. IV. Disput.II. — De aliquibus speciebus orationis quae pertinent ad statum perfectum (nos 1013 à 1036).

art. 1 : de oratione unionis : les nos 1013, 1014, 1015, 1018, 1019, sont de Paz, les nos 1020 à 1027, de Philippe de la Trinité.

art. 2 : de effectibus unionis passivae : titre et texte sont du carme avec cette particularité dont nous parlerons, que chaque effet de l'union, sauf le 7e, est suivi d'un texte de S. Thomas.

art. 3 : de effectibus unionis activae : même remarque.

art. 4 : in statu unionis... Deus init sponsalia cum anima : presque tout est du carme.

art. 5 : de altissimo gradu orationis... : Vallgornera parle des 10 degrés de l'amour divin d'après S. Bernard, en empruntant le développement de S. Thomas, mais comment croire que Philippe, qui traite le même sujet, ne lui en a pas suggéré l'idée ?

art. 6 : de eadem unione in Matrimonio spirituali : les nos 1081 et 1082 parlant de la « dos animae quae est sponsa Dei » sont de Paz; les numéros suivants développent avec des textes de S. Thomas, les idées du jésuite, les deux derniers numéros sont de Philippe de la T. S. Trinité.

(46) Cette fraternelle collaboration a commencé dès l'Ad Lectorem qui contient déjà 2 citations du carme (de 1 et 2 lignes), p. XXIV, et 3 du jésuite (de 6, 9 et 10 lignes) p. XXV et XXVI.

art. 7 ; utrum unio continua concedatur ?
art. 8 : an saltem de facto sit concessa...
art. 9 : an animae... unitorum sint exemptae ab imaginibus...
art. 10 : an... possint carere venialibus ?
Ces 4 art., comme le 12e et le 13e, dont nous n'avons pas trouvé la source, paraissent d'un carme.
art. 11 : an anima... in ipsa contemplatione discurrat ? Presque tout est d'Alv. de Paz.
art. 12 : an... libere an necessario operetur ?
art. 13 : an... ita uniantur Deo ut sint exempti ab obedientia...
art. 14 : an otium contemplationis perturbetur ex vacatione vitae activae... : presque tout est d'Alv. de Paz.
art. 15 : de oratione recollectionis :
le n° 1167 est de Paz et de Philippe.
le n° 1168 de Philippe.
le 1169 de Phil., de S. Thomas et de Paz.
les 6 suivants du jésuite.
le dernier du carme.
art. 16 : de oratione quietis : le n° 1178 de Paz et de Philippe.
le 1179 de Phil. en partie.
les 3 suivants de Paz en partie.
les n°s 1183 à 1190 de Philippe.
les deux derniers d'un auteur non décelé.
art. 17 : de oratione raptus : les n°s 1194 à 1202 de S. Thomas et d'un auteur non décelé.
1202-1204, de Paz.
1205 à 1214 (4 pages d'affilée) de Phil.
art. 18 : de oratione impulsus : dans le texte du carme, Vallg. ne fait qu'intercaler des textes de S. Thomas.

On l'aura remarqué, ce n'est pas seulement pour la confection d'une disputatio que les deux auteurs sont mis à contribution ; c'est aussi pour un article, et même pour un simple numéro. Les exemples ne manquent pas ; en voici un, composé de quatre extraits, et qui ne contient pas un mot de Vallgornera :

« 713. Duobus modis Christus... visione intellectuali videtur. Primo quidem obscure et quasi confuse... quae visio non solet esse brevis... sed... multis diebus durans (12 lignes d'*Alv. de Paz*, t. 6, l. 5, p. 3, c. 12). De hac visione disserit (experta) S. (M. N.) Theresia... dicens quod... Deus instruit animam... imprimens in intima ejus portione caelestem suam doctrinam (10 lignes de *Phil. Trin.*, 2 P., tr. , 3disc. 4, art. 2). Et eadem Sancta... describens hanc visionem ait : ... certo sciebat Christum adesse, maxime dum ipsi diceret : Ego sum, noli timere (12 lignes *du même* (l. c. art. 3). Servus quidam Dei Angelum suum custodem videbat... et cum illo colloquia dulcia misceret. » (4 lignes de *Paz*, l. c.).

3. S'il y a quelque chose d'original dans Vallgornera, ce serait sa manière d'utiliser ses sources au service de S. Thomas, dont le prestige reste la préoccupation, on serait tenté de dire l'obsession, de notre auteur. Indiquons sur ce point quelques-unes de ses manières d'opérer.

Passons sur les « ut testatur D. Thomas », « ut dicit D. Th. (47) », « Haec omnia sunt Sti Thomae (48) », « a D. Th. nuncupatur »... glissés dans une prose étrangère, quoique le procédé cause bien parfois un peu d'impatience. Il est possible, en effet, que S. Thomas enseigne cela quelque part. Mais ce besoin d'attribution paraît vraiment excessif chez un auteur qui laisse tomber avec une entière quiétude guillemets, parenthèses et références aux anciens et aux modernes dans les textes étrangers qu'il adopte comme siens.

Lorsque, transcrivant ses auteurs préférés, il arrive à un texte (49) de l'Ecriture Sainte, il a deux manières : tantôt (n° 495) il arrête la transcription avant la citation scripturaire qu'il remplace par « D. Thomas explicans illud Job... » ou encore (n° 506) par « Eleganter hoc dixit D. Thomas explicans illud Pauli ad Romanos... », tantôt tantôt il copie la citation et introduit le commentaire de S. Thomas, ce qui retarde très souvent la marche de la pensée (50).

(47) En voici un exemple. Le n° 68 est tout entier pris à Alvarez de Paz. C'est l'affirmation de l'existence de trois états de commençants, de progressants et de parfaits, basée sur deux citations de S. Grégoire le Grand et une de Hugues de S. Victor. Aux lignes empruntées, Vallgornera a ajouté à la première référence à S. Grégoire ces mots : « ut testatur D. Thomas in 2a 2ae, q. 184, art. 3, in arg. Sed contra » ; il a fait suivre les deux citations grégoriennes d'une citation de S. Augustin sur le même sujet, prise dans S. Thomas : « D. Augustinus (ut refertur a D. Thoma 2a 2ae, q. 24, a. 9, in arg. Sed contra) Tract. V super primum caput Joannis... »

(48) Ces formules ambiguës s'expliquent facilement : elles vont à la pensée, et non pas à l'exactitude matérielle des paroles. Après une citation de Jean de S. Thomas qui s'est étendue sur deux numéros, le n° 387 de Vallgornera se termine sur ces mots : « Haec omnia sunt sancti Thomae 1a 2ae, q. 29, in omnibus articulis ». Quiroga avait des expressions de même sens pour conclure son analyse de S. Thomas : « C'est ainsi que parle l'angélique S. Thomas » (*Subida*..., l. 2. ch. 13) « Tout cela est de S. Thomas ». *Subida*..., l. I, ch. 22 fin).

(49) Parfois les références de saint Thomas sont disposées de telle façon qu'elles feraient croire à un lecteur inexpérimenté qu'un texte d'Alvarez de Paz appartient à S. Thomas, v. g. App. n° 150 : « Mortificatio vocatur jejunium. Ita D. Thomas explicans illud Isaiae LVIII : Nonne, ait, hoc est magis jejunium quod elegi. Dissolve colligationes impietatis, solve fasciculos deprimentes. *Ac si diceret. Jejunium magis gratissimum est peccatorum funes exsolvere, et desideriorum inanium pondus abjicere, quod* est jejunium spirituale. D. Thomas, opusc. LX, a. 10, 11 ». Qui se douterait que les mots soulignés sont empruntés à Alvarez de Paz (l. 2, p. 1, c. 3 ; Vivès, t. 3, p. 355)?

(50) Le comble est que notre auteur en agit ainsi, même avec son Maître. Citant les neuf raisons de la *Somme* (2. 2ae, q. 182, a. 1) montrant la supériorité de la vie contemplative sur l'active, Vallgornera introduit après la cinquième raison une page entière (n° 1165) où saint Thomas « illustre » S. Thomas.

Sa connaissance très réelle du Docteur Angélique lui permet d'habiles substitutions de citations, pas toujours heureuses d'ailleurs. Ainsi voyons-nous *remplacé* par un texte de S. Thomas, un texte de S. Jean Chrysostome, de S. Bonaventure (n° 818), de Richard de Saint-Victor (n° 460 et 461), de Thomas a Kempis, de sainte Thérèse, de Jean de Jésus-Marie... Il arrive même que les passages de ces derniers sont *attribués* à S. Thomas lui-même (51). Le n° 122 débute par une citation de S. Thomas, se poursuit par une autre de Paz qui n'est pas nommé, et elle se termine par un « Haec ille », qui ne peut faire penser qu'au premier. D'une façon ou d'une autre en tous cas son Maître *intervient* : « D. Thomas dixit : ... et est idem ac si diceret... (ce qui suit est d'Alvarez de Paz) ». (App. n° 224) (52).

Mais le procédé le plus habituel, semble-t-il, est de commencer un numéro par « D. Thomas dixit », et de continuer, sans en rien dire par Paz, Philippe, ou les auteurs cités par eux. Ainsi le n° 435 commence par trois lignes de S. Thomas, il continue par deux pages et demie du carme. Parfois au lieu de commencer, il termine par un texte de S. Thomas les passages empruntés. Ainsi n°s 771 à 776; 1028 à 1034. Souvent encore le commencement et la fin du numéro étant copiés d'ailleurs, il insère au milieu son habituel « D. Thomas dicit » ou quelque triomphal « Audite mirabilem doctrinam D. Thomae ».

Quelques exemples nous édifieront :

Du n° 496 le début (3 lignes) est de Philippe de la S. Trinité, la fin (10 lignes) d'Alvarez de Paz ; entre les deux, nous lisons 6 lignes insérées par Vallgornera : « Hanc proponit D. Thomas ».

Le n° 55 est encore plus caractéristique de la méthode :

« Quarta phrasis theologiae mysticae : Utrum in exercitio theologiae mysticae omnes animae potentiae sint Deo unitae et aequaliter ? (1 ligne et demie du carme). — *D. Thomas*, 1ª 2ªᵉ, q. 28, a. 3, dicit : ... extra ipsum (11 lignes). — Hoc supposito respondeo (Vallg.) — respondetur quod aliquando... omnes potentiae animae sunt Deo unitae ; aliquando vero solus intellectus et voluntas... Quod sic declaratur ex intimo Dei illapsu (3 lignes du carme) — de quo loquitur *D. Thomas* (3 références) et in multis aliis locis (2 lignes de Vall.) — in intellectum et voluntatem... » (26 lignes du carme desquelles cependant a été supprimé un « ut testatur S. M. N. Theresia »).

(51) Il vaudrait la peine de contrôler les références au Docteur Angélique si nous en jugeons par des phrases comme celle-ci : « Examen conscientiae, ex eodem Sancto [Thoma] et multis in locis quos citabimus, difinitur... ». La définition qui suit est d'Alvarez de Paz (App. n° 206).

(52) Une fois cependant (pardonnons cette distraction !) nous lisons : « Secundum D. Thomam... illud proprie dicitur praesens cujus praesentia praesentatur sensui vel intellectui, et sic tunc Deus dicitur praesens, quando ejus esse praesentatur sensui vel intellectui. Et Clarius...» (le texte plus clair est du jésuite. Cf. Vallg. n° 956 et Paz, t. 6, l. 5. p. 1, Appar. 2, c. 1).

Voir encore les n° 875, 1167, etc.

On en vient à rêver d'une édition de la *Mystica Theologia Divi Thomae* où seraient employés les procédés des Bibles hébraïques polychromes.

Les anciens auteurs y gagneraient de retrouver leur bien : « Cuique suum ; quae sunt Cesaris Caesari ». Les modernes, de ne pas alourdir leurs pages de références inutiles (54) et dont l'effet de masse est illusoire (55).

Quoiqu'il en soit, nous estimerons bien excusables les auteurs qui ont fait confiance à Vallgornera et pris au pied de la lettre les affirmations de sa Dédicace ou de sa prière finale.

Qui ne se laisserait prendre, avouons-le, au ton dégagé de cette dernière ?

« Domine Deus (meus, omnia quae scripsi sunt praeceptoris mei Divi Thomae), pro quibus immensas tibi gratias rependo et Beatissimam Virginem, ac omnes Caelestes, ut me adjuvent ad gratias agendas rogo. Quidquid utilitatis pusilli ex hoc meo labore acceperint, tibi offero et gratum ac ratum habeo, et per fervorem et devotionem eorum qui tibi placere student, meorum peccatorum indulgentiam postulo, et ut non aliam nisi teipsum mercedem accipiam, confidenter efflagito. Qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen ».

Malheureusement cette prière elle-même, sauf quelques mots mis par nous entre parenthèses, appartient intégralement au jésuite Alvarez de Paz dont elle termine les œuvres.

III. — Les inconvénients de la méthode

Nous ne tiendrons pas rigueur à Vallgornera d'avoir, consciemment ou non, dissimulé ses sources et masqué ses emprunts. Il peut

(54) Contentons-nous de deux exemples entre des dizaines que l'on pourrait signaler. Les 7 références à Vallgornera qu'utilise le P. G. Picard dans un article de la RAM de 1923, p. 159, 160, 166, 178, 179, 180, doivent être renvoyées à Jean de Saint-Thomas. Parmi les 5 que donne le P. Garrigou-Lagrange, à la p. 707 du t. II de *Perfection chrétienne et contemplation*, aucune n'est de son confrère, mais toutes sont de Philippe de la Trinité, sauf la deuxième qui est d'Alvarez de Paz. Nous avons dit plus haut ce qu'il en est des citations faites dans le *Traité de la vie intérieure* des PP. Meynard et Gerest.

(55) Antoine du Saint-Esprit, Thomas de Vallgornera et Alvarez de Paz (ou Philippe de la Trinité) pourraient bien n'être souvent qu'un seul témoin. Cependant, quand il s'agit d'opinions controversées, l'opinion de Valigornera, même copiée sur autrui, garde la valeur d'un choix. Le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, par exemple, avait raison de noter Thomas de Vallgornera comme un des fervents de la contemplation acquise (*Il existe une contemplation acquise* dans *Etudes carmélitaines,* 1921, p. 92 ; 1922, p. 100, note), bien que sur ce point, Vallgornera reste fort dépendant, comme nous l'avons dit, de Quiroga et de Philippe de la Très Sainte Trinité.

trouver une excuse dans les habitudes littéraires de son temps. D'autres spirituels ne se gênaient point davantage, et plus librement encore, s'appropriaient sans scrupule le bien d'autrui. L'Espagne du XVII[e] siècle a connu de très illustres plagiaires. Pour ne citer qu'un exemple, le minime Gabriel Lopez Navarro avait publié une *Mistica teología*, Madrid, 1641 et 1651, qui reproduit à peu près intégralement quinze chapitres du *Tratado de la oracion y contemplacion* de Joseph de Jésus-Marie, et dont le 10[e] traité n'était qu'une transcription du *Breve compendio de la eminentissima perfecion cristiana*, traduction espagnole de l'*Abrégé de la Perfection* de la Dame milanaise, Isabelle de Bellinzaga (56).

Ce qui montre bien du reste qu'il considérait comme légitimes les emprunts massifs qu'il s'est permis, c'est qu'il n'a point hésité à publier les deux éditions de la *Theologia Mystica D. Thomae* avant la mort de Philippe de la Très Sainte Trinité († 1671) : celui-ci n'aurait eu aucune peine à reconnaître son bien, ou pur, ou mélangé d'autres éléments dans environ 350 numéros de Vallgornera.

L'attitude de l'emprunteur n'est donc point sans excuse. Mais fût-elle légitime, sa méthode ne va pas sans inconvénient. En voulant profiter du bien d'autrui pour servir saint Thomas et travailler à sa gloire, il a réussi sans doute à faire très rapidement un livre de belle apparence. Mais il n'est pas sûr que cette hâte et les procédés qui l'aidaient n'aient point justement fait tort au livre et diminué sa valeur.

Le plus grave inconvénient de cette méthode, c'est, dans un livre qui prétend, comme l'indiquent le titre et la dédicace, nous donner la doctrine spirituelle spécifiquement thomiste, de faire passer pour telle une doctrine qui est ou une doctrine commune, ou une doctrine spécifiquement carmélitaine, la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, c'est d'attribuer d'un bout à l'autre à saint Thomas, le grand docteur du XIII[e] siècle, incomparable sans doute et sur bien des points en avance sur son siècle, une doctrine qui n'a été formée complètement qu'au XVI[e] siècle et qui a bien des chances d'être plus évoluée que la doctrine thomiste, et par conséquent de différer d'elle par bien des nuances... S'il y a une synthèse dans la *Theologia Mystica D. Thomae* ce n'est pas une synthèse thomiste, c'est une synthèse carmélitaine (57).

(56) Gérard de S. Jean de la Croix. Introduction à l'édition des œuvres de S. Jean de la Croix, Burgos, 1913, t. I ; Anastase de Saint-Paul, art. *Joseph de Jésus-Marie* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII, p. 1515. M. Viller, *L'abrégé de la perfection de la Dame milanaise*, RAM, 1931, p. 48.

(57) Ou comme dit le P. Crisogono, son livre « n'est qu'un décalque.

A qui fera-t-on croire que les deux grands mystiques de l'école carmélitaine n'ont eu que des pensées thomistes, qu'ils ne s'écartent en rien de saint Thomas, qu'ils n'ajoutent rien à sa doctrine, et que l'œuvre de saint Thomas renferme par avance et dans ses précisions mêmes toute la doctrine spirituelle carmélitaine ? On voit le danger. Vallgornera, semble-t-il, n'a pas fait les retouches suffisantes au vêtement tout fait dans lequel il a voulu envelopper la doctrine thomiste. L'effort d'adaptation que trahit son ouvrage est certainement intéressant. Mais sans doute il a été poussé trop loin et il laisse subsister bien des inquiétudes sur la parfaite exactitude des résultats, tout comme les biographes du haut moyen-âge qui enferment la vie de leurs héros dans les formules d'historiens plus anciens nous troublent un peu sur la véracité de leurs récits. Autrement dit, dans une synthèse doctrinale carmélitaine, saint Thomas semble se trouver dans une maison étrangère et dans un abri d'emprunt ; tandis qu'il aurait fallu bâtir pour une doctrine comme la sienne, une maison neuve.

Saint Thomas, d'autre part, n'est pas dans l'ouvrage de Vallgornera, au moins de façon habituelle, étudié pour lui-même. Il est perpétuellement étudié à propos d'un autre et en fonction d'un autre. Parce qu'il emprunte presque tout son cadre à Philippe de la Très Sainte Trinité (ou par endroits à Joseph de Jésus-Marie), Vallgornera ne semble faire de saint Thomas qu'une étude secondaire et accessoire, pour confirmer la doctrine des deux grands fondateurs des carmes déchaussés. Références, citations et résumés de S. Thomas ne semblent être là que pour appuyer une doctrine étrangère, pour l'annoter et l'illustrer, pour lui servir de glose perpétuelle.

Si la méthode comparative est utile et rend des services inappréciables pour pénétrer à fond la pensée d'un auteur, c'est à la condition que cet auteur ait été d'abord étudié en lui-même, avec ses caractéristiques propres, et que la comparaison ne soit pas seulement un effort de conciliation, qu'elle marque aussi les divergences, si légères qu'elles soient. En dissimulant ses emprunts, et en reculant devant l'effort d'une synthèse personnelle, Vallgornera s'est voué au concordisme et il a fait tort à la parfaite vérité de son livre.

Garnir de guillemets et de références la *Theologia Mystica* serait assurément réaliser un progrès appréciable : l'œuvre pourtant, croyons-nous, n'en recevrait qu'une amélioration insuffisante.

A qui la lit, non pour la consulter en passant, mais pour l'étudier, elle laisse l'impression d'une chose inachevée, inégale, diverse, impersonnelle. Le P. Berthier, dans le Monitum placé en tête de sa deuxième édition (1911) le reconnaît : « Opus istud ab auctore infec-

il suit en tout les opinions de l'école carmélitaine ». *Compendio de ascética y mística*, Avila, 1933, p. 313.

tum remansit, unde quasi documentorum et quidem egregiorum congeries apparet, neque in illo desunt quandoque textuum repetitiones et dispersiones ». Faudrait-il incriminer la mort prématurée de l'auteur, comme l'insinue à propos d'un point particulier, la préface de l'éditeur, p VIII ? « Suspicandum est additiones (il s'agit des 210 pages de l'Appendice) auctore mortuo, praelo mandatas esse, etsi sane de ipsius auctoris mente ». La conjecture est erronée, car Vallgornera a été élu Provincial d'Aragon en 1674, douze ans après la première édition, et neuf ans après la seconde. Qu'est-ce qui aurait poussé Vallgornera à publier, sans l'avoir achevé, deux éditions de son ouvrage ? — Pour comprendre les déficits de la *Theologia Mystica*, il ne faut que considérer la façon singulière avec laquelle l'auteur a composé son ouvrage.

Avant tout, Vallgornera semble préoccupé d'une documeutation thomiste, et il en résulte quelques inconvénients.

1. Tout d'abord l'introduction de considérations peu utiles qui augmentent le volume (58), mais non la valeur de l'ouvrage, ou même nuisibles. Les « quatuor documenta Divi Thomae ad bene memorandum » en tête de l'énumération, empruntée à Philippe de la Très Sainte Trinité, touchant les connaissances dont il faut purger la mémoire, sont évidemment hors de propos.

2. La clarté gagne peu à la juxtaposition de morceaux choisis d'auteurs différents, à l'insertion d'un texte de saint Thomas entre deux phrases écartelées, au remplacement d'un passage de sainte Thérèse, d'Origène ou de saint Bonaventure par un autre de saint Thomas, dans une page maintenue d'ailleurs telle quelle. Le texte suivant sur l'*oratio recollectionis* (n° 1167 sq.) où sont juxtaposés Alvarez de Paz, Philippe de la Très Sainte Trinité, saint Thomas (substitué deux fois à sainte Thérèse), et encore Alvarez de Paz, nous dispensera de tout autre exemple.

(58) Nous ne parlons pas seulement des répétitions matérielles du livre :

Les nos de l'Appendice		73 et 74, 81 à 87	se retrouvent au t. II, n° 864 à 872 (7 pages).
—	—	83 à 111	au t. I. n° 71 à 89 (12 pages).
—	—	240 à 255	au t. I, n° 540 à 546 (3 pages et demi).
—	—	436	au t. II, n° 1294 (la prière finale).
—	—	234	au t. II, Appendice n° 283.

On comprend facilement que dans cet appendice, Vallgornera soit revenu sur la doctrine à laquelle il faisait des additions. Mais il lui arrive, parfois dans la même *quaestio*, de faire deux fois l'analyse du même passage de S. Thomas, v. g. n° 883 et 1068-1070 ; n° 21 et 1059-1060.

Vallgornera, n° 1167.	
Recollectio nihil aliud est quam secessus quo anima.. ad interiora recipitur et ab exterioribus elongatur.	[Ces 4 lignes sont de Paz].
Duo sunt hujus recollectionis modi : primus quidem activus, secundus autem passivus . . .	[Ces trois lignes sont de Philippe de la T. S. Trinité qui continue comme suit] :
De primo loquitur *D. Thomas* 2^a 2^{ae}... : Oratio singularis non est necesse quod sit vocalis. . . N° 1168. Ad istum modum orationis sufficit considerare... Deum intra nos ipsos et quod ad alloquendum Deum non opus est caelum ascendere...	De primo loquitur *S. M. Theresia*... referens S. Augustinum dicentem quod tandem ad se reversus... in intimo cordis sui centro repererat (Deum). Multum interest iis qui distractiones patiuntur, hanc veritatem capere quod Deus est intra nos ipsos... [Les 35 lignes qui suivent sont du carme].
N° 1169	
De secundo modo recollectionis loquitur *D. Thomas*... : Vocatio semper est temporalis ad gratiam... haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem praedicatoris...	De secundo modo recollectionis loquitur *S.M. N. Theresia*... dicens esse supernaturalem, nec acquiri industria intellectus,
Solet ergo Dominus animam contemplatricem... in momento vocare... ipsa quasi nihil faciente ad interiora colligere...	[Ces 15 lignes sont d'Alvarez de Paz].
N° 1170.	[Tout entier, soit 21 lignes du même Paz sauf un « ut docet D. Thomas »].

Tout ce labeur était évidemment digne d'un meilleur emploi.

3. De plus le fait de juxtaposer assez hâtivement dans un même numéro quelques lignes, prises ici et là, dans une page étrangère, expose notre auteur à des inexactitudes plus ou moins vénielles (59).

(59) Nous ne parlons pas des mauvaises copies qui ont embarrassé l'éditeur ignorant les sources de Vallgornera. Il faut lire v. g. « suspensionem », au lieu de « suspicionem » (n° 599) ; « abscondit », au lieu de « accendit » (n° 1099) ; « Dominum », au lieu de « domum » (n° 490) ; « insipientium », au lieu de « incipientium » (n° 568) ; « cognovi », au lieu de « cogitavi » (n° 616), etc. Est-il indifférent de dire que le mode actif de recueillement « non est oratio supernaturalis » (n° 1168) ou « non est *penitus* supernaturalis », comme porte Philippe de la Sainte Trinité ?

a) Le n° 946 par exemple débute par une citation de huit lignes, arrêtée comme d'habitude avant le nom du propriétaire, ici Suarez, que l'on peut lire dans Jean de Saint-Thomas (q. LXXXII, disp. XX, art. 1, § VI). Ce dernier fait suivre ce paragraphe d'un jugement catégorique : « sed haec omnia minus attingunt mentem Sancti Doctoris » (§ VII). et enfin de l'exposé authentique de la pensée de S. Thomas (§ IX). Or les §§ VI et IX de Jean de Saint-Thomas, c'est-à-dire la prose de l'adversaire et celle du répondant sont juxtaposés dans le n° 946 de Vallgornera.

b) Le n° 367, composé de quatre coupures d'Alvarez de Paz, nous fournit encore un exemple typique. Il appartient à un article intitulé : « De exercitio practico trium graduum quibus fructuosa meditatio debet ad Deum ascendere ».

Vallgornera est sollicité par deux schèmes différents qu'il va essayer de combiner.

Le premier est du pseudo-Denys (cf. Vall. n° 365). D'après cet auteur on monte à Dieu par trois degrés :

1. per discursum imaginarium figurarum,
2. per ponderationem rei figuratae.
3. quando in quiete... passive se habet (anima) ad illuminationem divinam.

Le second est d'Alvarez de Paz, De oratione mentali, l. 1, P. 3, ch. 26.

1. on parle d'abord à soi-même, c'est la méditation,
2. on parle ensuite à Dieu, c'est l'oraison,
3. enfin on écoute Dieu, c'est la contemplation.

Et voici le troisième que présente Vallgornera au n° 367 :

Formemus modo discursum practicum.

1. primus gradus est meditatio per similitudines...
   Le texte est emprunté au jésuite, ch. 30, mais Vallgornera pense bien parler comme le pseudo-Denys. En effet, il continue :
2. post discursum figurarum (cf. Denys) sequitur secundus gradus qui est ponderatio rei meditatae.
3. Mais au 3e point, nous voici rejetés chez Alv. de Paz :
   Quando jam voluntatem excitatam senserit,
   relinquat hos duos gradus (lus dans Paz, ch. 26), in quibus anima loquebatur sibi ipsi,
   disponendo se ad loquendum cum Deo,
   et convertat meditationem in contemplationem qui est finis ad quem omnis meditatio tendit (milieu du n° 367) (60).

(60) Ce n'est pas seulement la division qu'il faudrait mettre en cause ; c'est le texte lui-même : pour développer, en effet, les deux premiers degrés du pseudo-Denys, Vallgornera se sert d'emprunts au ch. 15 et 22 de Paz, qui parle, non de deux *moments* de l'oraison, mais de différentes *espèces de méditation* (de meditatione per similitudines, ch. 20 ; per dissimilitudines, ch. 21 ; per ponderationem, ch.

Le tout manque évidemment d'aisance et de clarté.

Enfin cette préoccupation de composer son travail à la gloire de S. Thomas, n'entraîne pas seulement l'auteur à surcharger son texte au détriment de la clarté, elle l'égare jusqu'à de fâcheuses sollicitations de textes. L'Appendice sur l'examen de conscience nous réserve par exemple quelques surprises (nº 205 et sqq.).

Comment notre auteur s'y prendra-t-il pour faire témoigner saint Thomas en faveur de l'examen de conscience et spécialement de l'examen particulier ?

1) Il accommode le texte du Saint — disons plutôt de l'opuscule LXIV — selon les besoins de la cause. Prenons la peine de confronter les textes :

« D. Thomas, Opusc. LXIV, in principio dicit : Quoniam fundamentum et janua virtutum omnisque gratiae ac spiritualis consolationis principium est conscientiae puritas ac cordis munditia

ad quam acceditur per *examen conscientiae* et per *confessionem* peccatorum...	ad quam principaliter et praecipue per puram ac veram ac integram et perfectam *confessionem* peccatorum acceditur...
(L'opuscule d'après Vallgornera, nº 205 Appendice.	(L'opuscule d'après l'édition d'Anvers 1612) (61).

2) L'auteur de l'Opuscule LXIV parle assurément de l'examen, mais comme d'un acte préparatoire à la confession — visant les péchés, non comme d'un exercice ascétique, au sens « moderne » vi-

22 ; per superiora, ch. 23...) Le type de la méditation per similitudines d'après Paz est la méditation dite « du Règne ». Vallgornera la cite, moins la mention de S. Ignace. Cf. « primus gradus ». Le type de la méditation « per ponderationem » est celle « du triple péché » où « je compare l'unique péché des anges avec mes nombreux péchés... » Vallgornera parle du « secundus gradus » d'après un autre exemple que celui de Paz, car pour lui « ponderare » n'a que le sens d'approfondir et non de comparer.

(61) Edition employée par Vallgornera comme le prouve la pagination notée au nº 206 de l'appendice. C'est en étudiant la question de l'examen particulier que nous avons été mis par hasard sur la voie de ces découvertes. Le P. Watrigant, dans un travail sur l'examen (C. B. E. nº 23) avait intitulé un de ses chapitres « De examine conscientiae juxta S. Th. Aquin. (ex opere R. P. Th. Vallg., O. P.) ». Intrigué par ce titre, nous avons, après lecture de quelques pages, été vite de l'avis des éditeurs des *Monumenta historica S. J.* : « Fatemur, suspicari nos, locum illum in librum Vallgornera e nostris « Exercitiis » directe aut indirecte manasse ». — Nous pouvons préciser maintenant que c'est « indirecte », par Alvarez de Paz.

sant les défauts. Voici ses termes : « *Ut autem scias melius confiteri* » mots omis par Vallgornera au début de la citation du nº 206), studeas semel in die examinare quomodo tempus expendisti... »

3) La définition suivante est intéressante : « Examen conscientiae, ex eodem Sancto Thoma], et multis in locis quos citabimus, deffinitur... » Malheureusement la définition qui suit est de Paz. Comparer Vallg. Append. nº 206 et Alv. Paz, t. 2, l. 3, p. 5, sect. 2, c. 6.

4) Il attribue au même saint la division quatripartite de l'examen qui est évidemment empruntée à Alvarez (l. 3, p. 3, c. 9).

« D. Thomas. Op. LXIV, Eruditio utilis (titre d'un paragraphe où le pseudo Thomas donne des conseils pour se bien confesser ; il y parle évidemment de l'examen et du *propositum*, mais uniquement de ces deux choses) : « dicit quod examen conflatur ex quatuor : ex *proposito*, cura, discussione, et collatione...» nº 219.

5) Il introduit comme matière d'examen particulier les péchés ; l'opuscule en parle, il est vrai, mais en vue de la confession seulement, comme il est évident d'après l'exemple même rapporté par Vallgornera au nº 215 : « Proponam doctrinam mirabilem D. Thomae, Op. LXIV, in quo quaerit utrum propter pollutionem nocturnam sit vitanda sacri altaris perceptio... » La doctrine est admirable, mais *non erat hic locus*.

6) Un dernier trait. Pour que S. Thomas, qui ne parle que d'*un* seul examen par jour, ne soit pas mis en échec par S. Dorothée, « rerum spiritualium magister peritissimus », utilisé par Alvarez de Paz, en faveur du *double* examen quotidien, Vallgornera fait passer Dorothée avec son épithète dans son propre texte, en se contentant de couper à temps la citation. Saint Thomas siège heureusement trop haut pour être incommodé par cet encens frelaté.

On voit l'important remaniement qu'il faudrait faire subir à plusieurs endroits de la *Theologia Mystica Divi Thomae*, si on voulait la considérer comme une anthologie des meilleurs auteurs ascétiques et mystiques (62).

(62) « Quant au mérite de ces deux auteurs (Philippe de la Trinité et Vallgornera), celui de Philippe est notamment supérieur. Vallgornera l'a très souvent copié ad litteram, comme il a copié les belles pages de Jean de S. Thomas sur les Dons du Saint-Esprit. En ce sens l'ouvrage de Vallgornera est supérieur à ce théologien qui a su copier les bons endroits dans les meilleurs auteurs ». R. P. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1938, t. I, p. 17. en note. Dans le même ouvrage, t. II, p. 434, note, le R. P. Garrigou-Lagrange essaie d'atténuer le reproche que paraît mériter Vallgornera en faisant observer que Philippe de la Sainte Trinité a lui-même beaucoup copié. Philippe n'a certainement point copié dans les mêmes proportions et il a du moins le mérite de l'avoir fait de façon plus ouverte.

Si l'on attend de nous, pour conclure, un jugement d'ensemble sur la *Theologia Mystica D. Thomae*, il ne sera point trop sévère. La connaissance étendue que Vallgornera a de S. Thomas, les analyses judicieuses qu'il a faites gardent à son œuvre une valeur et une utilité. S'il a eu le tort de ne point entreprendre par lui-même une synthèse personnelle de la doctrine spirituelle de saint Thomas et de vouloir faire entrer, au risque de la fausser, la pensée thomiste dans une synthèse destinée à une autre pensée, sa tentative reste pour nous fort instructive. Même quand il copie, Vallgornera demeure intéressant ; le nombre et l'importance des auteurs qu'il transcrit (nous ne les connaissons pas tous), sa façon même de copier, l'art de découvrir les « bons morceaux », l'empêchent d'être un compilateur banal. Sa lecture, pourvu qu'elle soit faite avec discernement, avec le souci de donner à chaque pièce sa valeur relative, peut être encore d'un grand profit. Pour aider à cette lecture critique, nous espérons que les pages qui précèdent ne seront point tout à fait inutiles.

Marius NEPPER et Marcel VILLER.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1940)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES. BIBLIOGRAPHIES.

Card. J. E. **van Roey**. — La vie surnaturelle. — Liège, Pensée Catholique, 1938, in-12, 28 p.

Schmidt H. — Organische Aszese. Ein zeitgemnässer psychologisch orientiertier Weg zur religiösen Lebensgestaltung. Paderborn, Schöningh, 1939, 8° 469, 3 éd.

C(olosio) I., OP. — Indole psicologica della teologia spirituale. VCr., 12, 91-97.

Wunderle G. — Ueber die religiöse Bedeutung der ostkidrchlichen Studien. Würzburg, Rita-Verlag, 8°, 27.

Bibliographia franciscana, principaliora complectens opera annis 1936-1937 edita. II. Relationes de studiis et scriptoribus franciscanis. — *Coll. Franc.*, 10, 288-320.

Amedeus a Zedelgem, OMCap. — Manuscripta franciscana in bibliothecis belgicis. — *Coll. Franc.*, 10, 239-255.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Romain S. — Il fine. — *Rass. Mor. Diritto*, 1939, 5, 5-15.

Schuyler N. — Life's final Goal. Philadelphie, Peter Reilly Company, 1939, 8°, X-365.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines* : M : *Manresa* : MC : *Monte Carmelo* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijk erf* ; OGL : *Ons geestelijk leven* : RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Huxley A. — La fin et les moyens. Enquête sur la nature des idéals et sur les méthodes employées pour leur réalisation. Traduit de l'anglais par J. Castier. — Paris, Plon, 1939, 8°, 416.

Parodi D. — La conduite humaine et les valeurs idéales. — Paris, Alcan, 1939, 12°, 140 p.

Ahmad M. M. — Die Verwirklichung des Summum Bonum in der religiösen Erfahrung. Préface par **F. Heiler**. — Munich, Reinhardt, 1939, 8°, 157.

Steuart, SJ. — The Four First Things. — Londres, Longman, 1939, 12°, VII-86.

Lajoie L., CJM. — Dieu et mon âme. Entretiens intérieurs. — Paris, Téqui, 1939, in-12, XV-147.

Florand F., OP. — Le regard en arrière. — VS, 63, 4-52.

Dunin-Borkowski, SJ. — A la conquête des âmes. Etudes sur la formation du caractère. Adaptation française par R. **Guillaume**. t. II. Principes, applications et objectifs. — Tournai, Casterman, 1939, 8°, 252.

Cammack J., SJ. — Confessor and/or Psycho-Therapist. — *Clergy Rev.*, 18, 290-303.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Régamey P., OP. — La joie est-elle encore possible? — VS., 63, 19-40.

Przywara E., SJ. — Vom Sinn der Demut. — SZ, 1939-40, 137, 120-124.

Viollet J. — Valeur spirituelle de l'humilité. — Paris, Editions familiales de France, 1939, 8°, 116.

Letmann A. — Gefährdete Ehre. — Freudenthal, Schlusche, 1938, 8°, 155.

Ranwez E. — L'objet de l'obéissance, — *Coll. Namurc.*, 34, 13-22.

Ries G. — La castità e la Chiesa. — Milan, Vita e Pensiero, 1939, 8°, XII-410.

Mère **Marie Loyola**. — Pour avoir confiance. Traduit et adapté de l'anglais d'après *Trust*, par **L. Arendt**. — Paris, Casterman, 1939, in-12, 228.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Schneider O. — Gott u. Mensch im Gebet. — Ratisbonne, Pustet, 1939, 12°, 112.

Feinberg C. — Prayer in ist Relation to the three Members of the Godhead. — *Bib. Sacra*, 1939, 96, 285-306.
Fenton I. — The Theology of Prayer. Milwankee, Bruce publishing Co., 1939, 8°, XII-257.
Stenger F. R. — Meditation Soul Action. — *Eccl. Rev.*, 103, 131-140,
Calveras J. — ¿ Que fruto se ha de sacar y cómo de cada semana de Ejercicios ? — *Manresa*, 13, 26-37.
Codina A. — El examen particular en tiempo de Ejercicios ¿ es examen general ? — *Manresa*, 13, 38-49.
Orlandis R. — La moción de los espíritus. — *Manresa*, 13, 3-25.
F. M. — Sobre la meditación de la muerte. — *Manresa*, 13, 50-6.

Etude documentaire sur les usages primitifs, relatifs à la méditation de la mort, par rapport aux Exercices spirituels.

Séjourné P., OSB. — La messe et notre vie spirituelle. — VS., 63, 234-242.

Tout le numéro (mai) de la revue est consacré à la sainte Messe.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Van Houtryve I., OSB. — La vie sacerdotale. Réflexions de retraite. — Louvain, Abbaye du Mont-César, 1939, in-12, 168.
Gisquière O., OPraem. — Moi, prêtre. Retraite d'ordination ou de rénovation. — Averbode, Bonne Presse, 1939, in-12, 128.
Luis P., CMF. — Status religiosus in V. T. Adumbratus. — *Comm. pro religiosis*, 21, 41-51 ; cf. 1939, s49 sq.
Status religiosus anno 1939. — *Comm. pro religiosis*, 21, 52-53.
Schwientek A., CMF. — De communitatis religiosae natura. — *Comm. pro religiosis*, 21, 166-177 ; cf. 1939, 236 sq.
D'Urso G., OP. — Caratteri generali della dottrina mistica carmelitana, VC, 12, 184-199.
Guibert, J. de, SJ. — Spiritualité des Exercices et spiritualité de la Compagnie de Jésus. — RAM, 21, 225-241.
Fournier G., SJ. — La dévotion des gens de mer. — RAM, 21,187-210 ; 269-289.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

B. Simón de Rojas. — Tratado de la oración y sus grandezas. — Buenos-Aires, Curso de Cultura, 12°, 519.
Marmion C., OSB. — Words of Life, On the Margin of the Missal. — Londres, Sands, 1939, in-12, XXXI-486. (Traduit par Mère M. Saint-Thomas).

II. — Documents et Travaux

Lindblom J. — Die Religion der **Propheten** und die Mystik. — ZAltW, 1939, 16, 65-74.

Hielmann W. — Die Leidensmystik des hl. **Paulus** in ihrem Zusammenhang mit den Gedanken des mystischen Leibes Christi — *Theol. u. Glaube,* 1939, 31, 597-605.

Lieske A., SJ. — Zur Theologie der Christusmystik **Gregors von Nyssa**. — *Scholastik,* 1939, 14, 485-514.

Hausherr I., SJ. — Eulogius. — Loukios. *Orient Christ. period.*, 6, 216-220.

Hausherr I., SJ. — La Doctrine XXIV de saint **Dorothée**. — *Orient. Christ. period.*, 6, 220-221.

Gill J., SJ. — The Life of **Stephen the Younger** by **Stephen the Deacon**. — *Orientalia Christiana periodica,* 6, 114-139.

Genestout A., OSB. — La règle du Maître et la règle de saint Benoît. — RAM, 21, 51-112.

Giabbani A., Cam. OSB. — L'Eremo. Lineamenti del Monachismo eremitico camaldolese. — VCr., 12, 22-46.

Landry B. — Les idées morales du XIIe siècle. Les écrivains en latin. — *Revae des cours et conférences,* 1939, 30, 285-398, 491-504, 614-624 ; 31, 82-96, 127-136, 263-70, 343-61, 432-48, 526-47.

Castrén O. — **Bernhard von Clairvaux.** Zur Typologie des mittelalterlichen Menschen. — Lund, Gleerupska, 1938, 8, 382.

Gouillard J. — Un auteur spirituel byzantin du XIIe siècle **Pierre Damascène.** — *Echos d'Orient,* 1939, 38, 257-278.

Debongnie P., CSSR. — **Henri Suso** et l'Imitation de Jésus-Christ. — RAM, 21, 242-268.

Wilmart A., OSB. — Le Cantique d'amour de **Richard Rolle**. — RAM, 21, 131-148.

Wassili. — Die asketische und theologische Lehre des hl. **Gregorius Palamas** (1296-1359). Aus dem Russischen übersetz von **P.L. Landvogt** OESA. — Würzburg, Rita-Verlag, 8°, 91.

A S. Caterina da Siena patrona primaria d'Italia. — Vita cristiana, 1940,, fasc. 2-3 (mars-juin).

Ce fascicule est consacré tout entier à sainte Catherine de Sienne. Parmi les articles intéressant plus spécialement la vie spirituelle, nous signalons :

Levasti A. — Spiritualità Cateriniana, 154-183.

Dupré H. Sono autentiche le lettere di **S. Caterina**? 212-248.

Laurent H., OP. — Saggio di bibliografia cateriniana, 305-320.

Thomas von Kempen. — Ein deutscher Mystiker. Leben und Ausgewählte Schriften par **C. Richstaetter** SJ. et **H. Kroppenberg**. — Mildesheim, Borgmeyer, 1939, 8°, 344.

Rademacher H., MSC. — Mystik und Humanismus der *devotio moderna* in den Predigten und Traktaten des **Joannes Veghe**. Ein Beitrag zur Geitesgeschichte Münsters um 1500. — Hiltrup, Herz-Jesu-Missionshaus, 1938, 8°, 137.

Thomas de Jésus. — Spiritualité Carmélitaine. — Bruxelles, Chroniques du Carmel, 1939, 8°, 88 p.

Mogenet H., SJ. — Un aspect de l'humanisme **salésien**. Vertus morales naturelles et charité. — RAM, 21, 3-25 ; 113-130.

Ceria E. — Anecdota **Salesiana-Salesianum**, 2, 3-24.

12 lettres inédites de S. François de Sales à Madame de la Fléchère, du 20 janvier 1609 au 22 décembre 1622.

Melchior a Pobladura, OMCap. — Concio P. **Innocentii a Caltagirone** de seraphica paupertate. — *Coll. Franc.*, 10, 189-218.

Heiret M. — Die gedruckten Schriften der E. P. **Marcus von Aviano** OFMCap. und deren Verbreitung. — *Coll. Franc.*, 10, 29-85, 219-258.

Otilio del Niño Jesús, CD. — Magisterio sanjuanista. La V. **Maria Biondini**, discipula di S. Jean de la Cruz (1641-1712). — MC, 41, 78-86.

D'après les publications de Don Bortolo-Artuso, notamment dans la *Vita Cristiana*, de 1939.

M. Nepper et M. Viller. — Aux sources de Vallgornera. — RAM, 21, 290-332.

Martins M., SJ. — **Maria Perpétua da Luz**. — RAM, 21, 149-176.

Hogue L. A., SJ. — The *Direttorio mistico* of J.-B. Scaramelli, SJ. — *Arch. hist. S. J.*, 9, 1-39.

La Bégassière R. de, SJ. — Histoire critique d'une imposture touchant la dévotion au Sacré-Cœur (fin). — RAM, 21, 26-59.

Dudon P., SJ. — Benoît XIV a-t-il lu et loué un livre du P. **Jean Pichon** publié en 1745 ? — RAM, 21, 177-186.

Trochu F. — Les instructions du **Curé d'Ars**, 3e série. — Vitte, 1939, in-12, 332 p.

Daniel-Rops. — Les étapes spirituelles de **Psichari**. — VS, 63, 53-83.

Basabe H. — El P. **Enrique Watrigant**. — *Manresa*, 13, 74-87. Cf. *ibid.* 2, 251-261, 351-355 ; 4, 56-62 ; 10, 350-366 ; 11, 169-175 ; 12, 259-273.

Van Houtryve I., OSB. — L'esprit de dom **Marmion**. — Paris, Casterman, 1939, in-12, 80.

Guitton J. — La spiritualité de M. **Pouget**. — VS, 63, 329-342.

Minkner K. — Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei **William Law**. — Munich, Reinhardt, 1939, 8°, 163.

Ali Aini M. — Un grand saint de l'Islam. **Abd-al-Kadir Guilâni**, 1077-1166. — Paris, Geuthner, 1938, 4°, 257 p.

Festugière A., OP. — L'expérience religieuse du médecin **Thessalos**. — *Revue Biblique*, 1939, 48, 45-79.

TABLES DU TOME XXI

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS ET CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES